BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME LI

Fasc. 1



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PARIS

1963

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

SOMMAIRE

BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME LI

Fasc. 2



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PARIS

1963

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

SOMMAIRE

BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

BULLETIN

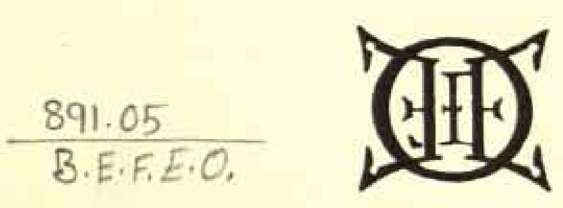
DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME LI

Fasc. 1



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PARIS

1963

BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

TOME LI
Fasc. 2



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PARIS

1963

TABLES SYNOPTIQUES DE CHRONOLOGIE VIETNAMIENNE

par

BUI QUANG TUNG

AVANT-PROPOS

Les sinologues ont sous la main de nombreux ouvrages leur donnant des tableaux chronologiques des dynasties chinoises ainsi que des tables de concordance qui leur permettent d'avoir une conversion rapide des dates chinoises en dates européennes et inversement. Par contre, ceux qui se livrent aux études viêtnamiennes en sont moins favorisés et n'ont à leur disposition que peu de travaux et d'ouvrages.

Le plus ancien d'entre eux est le *Lược biên Nam Việt sử ký lịch triều niên kỷ* (Tableau synoptique des souverains de l'Annam) de Georges Maspero, publié dans le *T'oung Pao*, 5 (1894), p. 43-62.

Le plus connu est le *Tableau chronologique des dynasties annamites* du R. P. L. Cadière, publié dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, t. V, 1905, p. 77-145. Ce tableau donne l'énumération des dynasties viêtnamiennes, des souverains avec leurs titres dynastiques, leurs périodes de règne ainsi que leurs titres posthumes en même temps que les dates européennes des durées de ces dynasties et souverains. Bien que sommaires, ces travaux publiés depuis plus d'un demi-siècle ont contribué à aider efficacement ceux qui font l'histoire du Viêt-Nam.

Le troisième ouvrage est celui de R. Deloustal ayant pour titre « Le calendrier annamite français de 1802 à 1916 avec une liste chronologique des rois d'Annam », édité par l'Imprimerie d'Extrême-Orient à Hanoï en 1908.

Le quatrième ouvrage à signaler est celui d'un auteur viêtnamien, Nguyễn-bá-Trác (阮伯卓) intitulé 皇越甲子年表 (*Hoàng Việt giáp tí niên biểu*) en deux tomes, rédigé entièrement en chinois, destiné à l'usage des lettrés d'ancienne culture sino-viêtnamienne. Édité par le Ministère de l'Éducation (學部) de Huế en 1926, il est peu répandu.

Le dernier ouvrage, *Concordance des calendriers lunaire et solaire avec une liste chronologique des rois d'Annam*, rédigé par Georges Cordier et Lê-dức-Hoạt et édité en 1935 sous la forme bilingue (français et quốc-ngữ), est l'objet d'une plus grande diffusion.

Pour compléter ces publications qui sont, à l'heure actuelle, complètement épuisées, nous croyons utile de publier une liste des Niên-hiệu des souverains viêtnamiens. Tout le monde connaît l'importance des Niên-hiệu 年號 que l'on traduit indifféremment par chiffre, période ou titre de règne chez les peuples de civilisation chinoise : l'avènement d'un souverain au trône sert de jalon pour

dater tous les événements du règne. L'usage de ces Niên-hiệu, qui remonte depuis les Han, s'est perpétué jusqu'à nos jours [1].

Les Viêtnamiens, qui sont de culture chinoise, ont adopté ce mode de datation pour leur histoire, mais cet usage leur est parvenu beaucoup plus tardivement. Le premier Niên-hiệu viêtnamien fut Thiên Đức 天德 (544-549), appartenant à Lý-Bôn 李賁. A sa mort, son successeur, Triệu-quang-Phục 趙光復, lui succéda au trône (548-571) sans aucun Niên-hiệu; le petit-fils de Lý-Bôn, nommé Lý-Phật-Tử 李佛子, qui régna de 571-602, imita l'exemple de ce dernier. Ce fut seulement en 970 que Đinh-bộ-Lĩnh 丁部領 (*alias* Đinh-tiên-Hoàng 丁先皇), après avoir abandonné l'usage des Niên-hiệu chinois, établit définitivement le sien en Annam; son titre de règne était Thái-bình 太平 (970-981). C'est à partir de cette date que les Niên-hiệu furent en usage constant chez les souverains viêtnamiens jusqu'à nos jours.

Mais l'histoire du Việt-Nam ne commence pas seulement avec les Lý antérieurs (Tiền Lý), ni moins encore avec la dynastie des Đinh. Elle remonte plus haut. C'est pourquoi dans cette table des Niên-hiệu, que nous classons par ordre alphabétique d'après l'écriture romanisée moderne ou quốc-ngữ, nous mentionnons également les noms des dynasties antérieures viêtnamiennes qui ne possédaient pas de Niên-hiệu. Néanmoins, afin d'éviter aux usagers de cette table de commettre des méprises, nous inscrivons dans la première colonne réservée aux Niên-hiệu le nom sous lequel les souverains en question sont connus dans l'histoire, mention que nous mettons *en italique* pour la détacher des Niên-hiệu (ex. *Hùng-vương*), et dans la 3e colonne réservée aux noms dynastiques, le nom de la dynastie (ex. *dynastie des Hồng-bàng*) que nous mettons également *en italique*. Cette remarque s'applique particulièrement aux souverains Hùng-vương, An-dương-vương et ceux de la dynastie sino-viêtnamienne des Triệu. D'autre part, il arrive fréquemment que des souverains changent de Niên-hiệu au cours de leur règne, nous affectons, en cas de besoin, chaque Niên-hiệu d'un *chiffre ordinal* pour marquer le rang de ce Niên-hiệu par rapport aux autres pris par le même souverain (table I).

Comme l'ancien Viêt-Nam a connu une longue période d'occupation chinoise, nous dressons à part un tableau des différentes dynasties chinoises, avec les *Nien hao* de leurs souverains, qui avaient, par ordre chronologique, placé ce territoire sous leur tutelle (table II).

D'autre part, le Viêt-Nam, à l'époque moderne, a connu une période de sécession entre le Nord et le Sud du milieu du XVIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe. Comme cette période est caractérisée par la formation de deux Seigneuries, celle des Trịnh au Nord (chúa Trịnh) et celle des Nguyễn au Sud (chúa Nguyễn), qui, bien que tous deux se réclamassent de leur obédience aux souverains légitimes des Lê, gouvernaient effectivement le pays coupé en deux, ayant le Sông Gianh comme limite de démarcation, nous croyons devoir également adjoindre un tableau des princes de la Seigneurie des Trịnh (table III) et un autre des princes de la Seigneurie des Nguyễn (table IV).

Par ailleurs, en vue de faciliter la conversion des années cycliques en années européennes, nous ajoutons un tableau sommaire de correspondance des années cycliques allant de l'an 939, date de l'indépendance de l'ancien Viêt-Nam vis-à-vis de la Chine, à l'an 2010 (table V).

[1] L'importance ainsi que l'usage du Niên-hiệu ont été l'objet d'une belle étude du R. P. Mathias Chang dans son ouvrage *Synchronismes chinois. — Chronologie complète et concordance avec l'ère chrétienne de toutes les dates concernant l'histoire de l'Extrême-Orient (2357 av. J.-C.-1904 ap. J.-C.)*, Shanghai, Imprimerie de la Mission catholique, 1905, p. I à XIV.

En dernier lieu, afin de permettre d'avoir une vue synthétique de toute l'histoire du Vietnam, nous dressons une liste chronologique des souverains vietnamiens dans laquelle nous tâchons de donner des dates aussi précises que possible de la durée de leur règne et celles de leur Niên-hiệu (table VI).

Dans l'établissement de ces tables, nous nous sommes servis, en plus des travaux et ouvrages mentionnés, des sources viêtnamiennes de base telles que :

1. Khâm định Việt sử thông giám cương mục 欽定越史通鑑綱目 que nous désignons sous l'abréviation de *Cm*.
2. Đại Việt Sử Ký 大越史記 (*SK*).
3. Đại Việt Sử Ký Toàn Thơ 大越史記全書 (*Tt*).
4. Đại Nam thực lục tiền biên, chánh biên 大南寔錄前編, 正編 (*Thl*).
5. Lịch triều hiến chương loại chí 歷朝憲章類誌 (*Lch*) [1].

ainsi que de l'excellent manuel *Việt Nam sử lược*, de Trần trọng Kim, publié en quốc-ngữ (Hanoi, Imprimerie Vinh & Thanh, 1928).

Pour la conversion des dates chinoises et viêtnamiennes en dates européennes, nous utilisons de préférence le *Synchronisme chinois* du P. Mathias Chang pour les dates antérieures à l'ère chrétienne, et l'ouvrage *A Sino-Western calendar for two thousand years 1-200 A.D.* 兩千年中西曆對照表 de 薛仲三, 歐陽頤合編, 1956, 北京, Peiping, pour les dates postérieures à l'ère chrétienne.

Afin de rendre plus commode l'usage de ces tables, nous publions en appendice un index des noms propres en quốc-ngữ classés par ordre alphabétique et un autre index des noms propres en chinois classés par clés.

Pour terminer, il y a lieu d'ajouter qu'étant donné l'existence d'autres sources de documentation (en particulier les stèles royales dont un grand nombre n'a pas été relevé, les registres généalogiques...) dont nous n'avons pas pu faire usage, ce travail de chronologie ne peut être ni exhaustif, ni définitif par voie de conséquence. Nous souhaitons que des recherches ultérieures soient entreprises afin de corriger les erreurs ou de combler les lacunes contenues dans ces tables, notre seule ambition se bornant à offrir à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire et à la civilisation vietnamiennes un instrument de travail mis à jour, aussi complet que possible et surtout commode à manier [2] [3].

Saigon, octobre 1960.
Revision achevée à Paris, juillet 1961.

---

[1] Se référer particulièrement au chapitre « Lễ Nghi Chí 禮儀志 », in *Lịch-triều Hiến-chương loại-chí*, Nhà xuất bản sử học, Hanoï, 1961 (p. 124-136).

[2] Au moment de mettre sous presse, nous recevons un ouvrage de Nguyễn như Lân, rédigé en vietnamien, français et chinois, ayant pour titre « 200 năm dương lịch và âm lịch đối chiếu » — « Calendrier solaire-lunaire pour 200 ans » — 兩百年陰陽曆對照 donnant jour par jour la correspondance des calendriers solaire et lunaire de 1780 à 1980. On y trouve également des Tables sommaires de Niên-hiệu et de règne des souverains du Vietnam. Edition Trương bích Hoà, Saigon, 1961.

Nous signalons également le précieux ouvrage chinois 南洋歷史年代表 de 許雲樵 édité à Hong-Kong (1961), dans lequel on peut trouver la correspondance de la chronologie vietnamienne avec les différentes chronologies chinoise, japonaise, bouddhique (佛曆), Maha Çakraj (大曆), Jula Çakraj (小曆) et musulmane (回曆).

[3] Nous avons été aidé, dans la confection de ces Tables, par notre collaborateur M. Trần Khải Văn, bibliothécaire du centre de l'E.F.E.O. de Saigon, qui s'est chargé de la partie matérielle de la rédaction du manuscrit et de sa mise au point, et par notre ami M. Hoàng xuân Hãn qui nous a soutenu dans ce travail aride et qui nous a donné des conseils éclairés. Nous tenons à renouveler ici l'expression de nos sincères remerciements.

TABLE I. — Liste alphabétique des Niên-hiệu des souverains vietnamiens

NIÊN-HIỆU 年號	DURÉE du Niên-hiệu [1]	NOMS DYNASTIQUES 廟號 [2]	DURÉE de règne [1]	AUTRES NIÊN-HIỆU
An Dương Vương 安陽王....	Néant	*Dynastie des Thục* [3] 蜀氏	257–208 av. J.-C.	Néant
Anh Võ Chiêu Thắng (2e) 英武昭勝................	1076–1085	Lý Nhân Tông 李仁宗	1072–1128	Thái Ninh 太寧 Quảng Hựu 廣祐 Hội Phong 會豐 Long Phù 龍符 Hội Tường Đại Khánh 會祥大慶 Thiên Phù Duệ Võ 天符睿武 Thiên Phù Khánh Thọ 天符慶壽
Bảo Đại 保大............	1926–1945	Nguyễn Vĩnh Thụy (P) 阮永瑞	1926–1945	Néant
Bảo Định 寶定............	1592	Mạc Kính Chỉ 莫敬止	1592	Néant
Bảo Hưng (2e) 寶興.........	1801–1802	Nguyễn Quang Toản (P) 阮光纘	1792–1802	Cảnh-Thịnh 景盛
Bảo Phù (2e) 寶符..........	1273–1279	Trần Thánh Tông 陳聖宗	1258–1278	Thiệu Long 紹隆
Bảo Thái (2e) 保泰..........	1720–1729	Lê Dụ Tông 黎裕宗	1705–1729	Vĩnh Thịnh 永盛
Càn Phù Hữu Đạo (3e) 乾符有道..................	1039–1042	Lý Thái Tông 李太宗	1028–1054	Thiên Thành 天成 Thông Thụy 通瑞 Minh Đạo 明道 Thiên Cảm Thánh Võ 天感聖武 Sùng Hưng Đại Bảo 崇興大寶
Càn Thống 乾統...........	1593–1625	Mạc Kính Cung	1593–1625	Néant

(1) Pour avoir des dates plus précises, consulter la liste chronologique des souverains (table VI).
(2) Un certain nombre de souverains, en particulier ceux qui étaient détrônés, n'ont pas de noms dynastiques. Nous faisons figurer, dans ce cas, sous cette colonne, urs noms personnels. Ces noms seront affectés de la lettre suivante (P) pour les distinguer des noms dynastiques.
(3) Pour les noms en italique, prière de se reporter aux explications données dans l'avant-propos.

NIÊN-HIỆU 年號	DURÉE du Niên-hiệu	NOMS DYNASTIQUES 廟號	DURÉE de règne	AUTRES NIÊN-HIỆU
Cảnh Hưng 景興...........	1740–1787	Lê Hiển Tông 黎顯宗	1740–1786	Néant
Cảnh Lịch (2e) 景曆.........	1548–1554	Mạc Phúc Nguyên (P) 莫福源	1546–1561	Vĩnh Định 永定 Quang Bảo 光寶
Cảnh Thịnh (1er) 景盛.......	1793–1801	Nguyễn Quang Toản (P) 阮光纘	1792–1802	Bảo Hưng 寶興
Cảnh Thống 景統..........	1498–1504	Lê Hiến Tông 黎憲宗	1497–1504	Néant
Cảnh Thụy (2e) 景瑞........	1008–1009	Lê Long Đĩnh 黎龍鋌 ou Lê Ngọa Triều 黎臥朝 ou Lê Khai Minh Vương 開明王	1005–1009	Ứng Thiên 應天
Cảnh Trị 景治............	1663–1672	Lê Huyền Tông 黎玄宗	1662–1671	Néant
Chiêu Thống 昭統..........	1787–1802 (1802, date de l'ouverture de la période Gia Long)	Lê Mẫn Đế 黎愍帝	1786–1789 (1789 date de sa fuite à Pékin)	Néant
Chính Hoà (2e) 正和.........	1680–1705	Lê Hi Tông 黎熙宗	1675–1705	Vĩnh Trị 永治
Chính Long Bảo Ứng (3e) 政龍寶應.................	1163–1174	Lý Anh Tông 李英宗	1138–1175	Thiệu Minh 紹明 Đại Định 大定 Thiên Cảm Chí Bảo 天感至寶
Chính Trị (2e) 正治.........	1558–1572	Lê Anh Tông 黎英宗	1556–1573	Thiên Hựu 天祐 Hồng Phúc 洪福
Chương Thánh Gia Khánh (2e) 彰聖嘉慶..............	1059–1066	Lý Thánh Tông 李聖宗	1054–1072	Long Thụy Thái Bình 龍瑞太平 Long Chương Thiên Tự 龍章天嗣 Thiên Huống Bảo Tượng 天貺寶象 Thần Võ 神武
Diên Ninh (2e) 延寧.........	1454–1459	Lê Nhân Tông 黎仁宗	1442–1459	Thái Hoà 太和
Diên Thành (3e) 延成........	1578–1586	Mạc Mậu Hợp (P) 莫茂洽	1562–1592	Thuần Phúc 淳福 Sùng Khang 崇康 Đoan Thái 端泰 Hưng Trị 興治 Hồng Ninh 洪寧
Duy Tân 維新............	1907–1916	Nguyễn Vĩnh San (P) 阮永珊	1907–1916	Néant
Dương Đức (1er) 陽德.......	1572–1674	Lê Gia Tông 黎嘉宗	1671–1675	Đức Nguyên 德元

TABLE I. — Liste alphabétique des Niên-hiệu des souverains vietnamiens (*Suite*)

NIÊN-HIỆU 年號	DURÉE du Niên-hiệu	NOMS DYNASTIQUES 廟號	DURÉE de règne	AUTRES NIÊN-HIỆU
Dương Hoà (3e) 陽和	1635–1643	Lê Thần Tông 黎神宗 (1re période)	1619–1643	Vĩnh Tộ 永祚 Đức Long 德隆
Đại Bảo (2e) 大寶	1440–1443	Lê Thái Tông 黎太宗	1433–1442	Thiệu Bình 紹平
Đại Chính 大政	1530–1541	Mạc Đăng Doanh (P) 莫登瀛	1530–1540	Néant
Đại Định (2e) 大定	1140–1163	Lý Anh Tông 李英宗	1138–1175	Thiệu Minh 紹明 Chính Long Bảo Ứng 政龍寶應 Thiên Cảm Chí Bảo 天感至寶
Đại Định 大定	1369–1370	Dương Nhật Lễ (P) 楊日禮	1369–1370	Néant
Đại Đức 大德	1518	Lê Bảng 黎榜	1518	Néant
Đại Khánh (1er) 大慶	1314–1324	Trần Minh Tông 陳明宗	1314–1329	Khai Thái 開泰
Đại Trị (2e) 大治	1358–1369	Trần Dụ Tông 陳裕宗	1341–1369	Thiệu Phong 紹豐
Đoan Khánh 端慶	1505–1510	Lê Uy Mục 黎威穆	1504–1510	Néant
Đoan Thái (4e) 端泰	1586–1588	Mạc Mậu Hợp (P) 莫茂洽	1562–1592	Thuần Phúc 淳福 Sùng Khang 崇康 Diên Thành 延成 Hưng Trị 興治 Hồng Ninh 洪寧
Đồng Khánh 同慶	1885–1889	Nguyễn Cảnh Tông 阮景宗	1885–1889	Néant
Đức Long (2e) 德隆	1629–1635	Lê Thần Tông 黎神宗 (1re période)	1619–1643	Vĩnh Tộ 永祚 Dương Hoà 陽和
Đức Nguyên (2e) 德元	1674–1676	Lê Gia Tông 黎嘉宗	1671–1675	Dương Đức 陽德
Gia Long 嘉隆	1802–1820	Nguyễn Thế Tổ 阮世祖	1802–1820	Néant
Gia Thái (1er) 嘉泰	1573–1578	Lê Thế Tông 黎世宗	1573–1599	Quang Hưng 光興
Hàm Nghi 咸宜	1885	Nguyễn Ưng Lịch (P) 阮應𤀗	1884–1885	Néant
Hiệp Hoà 協和	1883	Nguyễn Hồng Dật (P) 阮洪佚	1883	Néant
Hoằng Định (2e) 弘定	1600–1619	Lê Kính Tông 黎敬宗	1599–1619	Thận Đức 慎德
Hội Phong (3e) 會豐	1092–1101	Lý Nhân Tông 李仁宗	1072–1127	Thái Ninh 太寧 Anh Võ Chiêu Thắng 英武昭勝 Quảng Hựu 廣祐 Long Phù 龍符 Hội Tường Đại Khánh 會祥大慶 Thiên Phù Duệ Võ 天符睿武 Thiên Phù Khánh Thọ 天符慶壽
Hội Tường Đại Khánh (6e) 會祥大慶	1110–1120	Lý Nhân Tông 李仁宗	1072–1127	Cf. *supra*
Hồng Đức (2e) 洪德	1470–1498	Lê Thánh Tông 黎聖宗	1460–1497	Quang Thuận 光順
Hồng Ninh (6e) 洪寧	1591–1592	Mạc Mậu Hợp (P) 莫茂洽	1562–1592	Thuần Phúc 淳福 Sùng Khang 崇康 Diên Thành 延成 Đoan Thái 端泰 Hưng Trị 興治
Hồng Phúc (3e) 洪福	1572–1573	Lê Anh Tông 黎英宗	1556–1573	Thiên Hựu 天祐 Chính Trị 正治
Hồng Thuận 洪順	1510–1516	Lê Tương Dực 黎襄翼	1510–1516	Néant
Hưng Khánh 興慶	1407–1409	Trần Đế Ngỗi 陳帝頠 ou Trần Giản Định Đế 陳簡定帝	1407–1409	Néant
Hưng Long 興隆	1293–1314	Trần Anh Tông 陳英宗	1293–1314	Néant
Hưng Thống (2e) 興統	989–994	Lê Đại Hành 黎大行	980–1005	Thiên Phúc 天福 Ứng Thiên 應天
Hưng Trị (5e) 興治	1588–1591	Mạc Mậu Hợp (P) 莫茂洽	1562–1592	Thuần Phúc 淳福 Sùng Khang 崇康 Diên Thành 延成 Đoan Thái 端泰 Hồng Ninh 洪寧
Hùng Vương 雄王	Néant	*Dynastie des Hồng Bàng* 鴻厖氏	2879 av. J.-C. 258 av. J.-C.	
Kiến Gia 建嘉	1211–1224	Lý Huệ Tông 李惠宗	1210–1224	Néant
Kiến Phúc 建福	1883–1884	Nguyễn Giản Tông 阮簡宗 ou Ưng Đăng 膺登	1884–1885	Néant

TABLE I. — Liste alphabétique des Niên-hiệu des souverains vietnamiens (*Suite*)

NIÊN-HIỆU 年號	DURÉE du Niên-hiệu	NOMS DYNASTIQUES 廟號	DURÉE de règne	AUTRES NIÊN-HIỆU
Kiến Tân 建新	1398–1400	Trần Thiếu Đế 陳少帝	1398–1400	Néant
Kiến Trung (1er) 建中	1226–1232	Trần Thái Tông 陳太宗	1226–1258	Thiên Ứng Chính Bình 天應政平 Nguyên Phong 元豐
Kinh Dương Vương 涇陽王 ...	Néant	*Ancêtre des rois Hùng*	inconnue	
Khai Đại (2e) 開大	1403–1407	Hồ Hán Thương 胡漢蒼	1400–1407	Thiệu Thành 紹成
Khai Hựu 開祐	1329–1341	Trần Hiến Tông 陳憲宗	1329–1341	Néant
Khai Thái (2e) 開泰	1324–1329	Trần Minh Tông 陳明宗	1314–1329	Đại Khánh 大慶
Khải Định 啓定	1916–1926	Nguyễn Hoằng Tông 阮弘宗 ou Bửu Đảo (P) 寶嶹	1916–1925	Néant
Khang Hựu 康佑	1593	Mạc Kính Chỉ (P) 莫敬止	1593	Néant
Khánh Đức (1er) 慶德	1649–1653	Lê Thần Tông 黎神宗 (2e période)	1649–1662	Thịnh Đức 盛德 Vĩnh Thọ 永壽 Vạn Khánh 萬慶
Long Chương Thiên Tự (3e) 龍章天嗣	1066–1068	Lý Thánh Tông 李聖宗	1054–1072	Long Thụy Thái Bình 龍瑞太平 Chương Thánh Gia Khánh 彰聖嘉慶 Thiên Huống Bảo Tượng 天貺寶象 Thần Võ 神武
Long Đức 龍德	1732–1735	Lê Thuần Tông 黎純宗	1732–1735	Néant
Long Khánh 隆慶	1373–1377	Trần Duệ Tông 陳睿宗	1372–1377	Néant
Long Phù (5e) 龍符	1101–1110	Lý Nhân Tông 李仁宗	1072–1127	Thái Ninh 太寧 Anh Võ Chiêu Thắng 英武昭勝 Quảng Hựu 廣祐 Hội Phong 會豐 Hội Tường Đại Khánh 會祥大慶 Thiên Phù Duệ Võ 天符睿武 Thiên Phù Khánh Thọ 天符慶壽
Long Thái 隆泰	1623–1625	Mạc Kính Khoan (P) 莫敬寬	1623–1625	Néant
Long Thụy Thái Bình (1er) 龍瑞太平	1054–1059	Lý Thánh Tông 李聖宗	1054–1072	Chương Thánh Gia Khánh 彰聖嘉慶 Long Chương Thiên Tự 龍章天嗣 Thiên Huống Bảo Tượng 天貺寶象 Thần Võ 神武
Lý Phật Tử 李佛子	Néant	*Dynastie des Lý antérieurs* 前李氏	571–602	Néant
Minh Đạo (4e) 明道	1042–1044	Lý Thái Tông 李太宗	1028–1054	Thiên Thành 天成 Thông Thụy 通瑞 Càn Phù Hữu Đạo 乾符有道 Thiên Cảm Thánh Võ 天感聖武 Sùng Hưng Đại Bảo 崇興大寶
Minh Đức 明德	1527–1530	Mạc Đăng Dung (P) 莫登庸	1527–1529	Néant
Minh Mạng 明命	1820–1841	Nguyễn Thánh Tổ 阮聖祖	1820–1841	Néant
Nguyên Hoà 元和	1533–1549	Lê Trang Tông 黎莊宗	1533–1548	Néant
Nguyên Phong (3e) 元豐	1251–1258	Trần Thái Tông 陳太宗	1226–1258	Kiến Trung 建中 Thiên Ứng Chính Bình 天應政平
Ngô Nam Tấn 吳南晋	Néant	*Dynastie des Ngô* 吳氏	951–965	Néant
Ngô Thiên Sách 吳天策	Néant	*Idem*	951–954	Néant
Ngô Vương Quyền 吳王權 ...	Néant	*Idem*	939–944	Néant
Phúc Thái 福泰	1643–1649	Lê Chân Tông 黎眞宗	1643–1649	Néant
Quang Bảo (3e) 光寶	1554–1562	Mạc Phúc Nguyên (P) 莫福源	1546–1561	Vĩnh Định 永定 Cảnh Lịch 景歷

TABLE I. — Liste alphabétique des Niên-hiệu des souverains vietnamiens (*Suite*)

NIÊN-HIỆU 年號	DURÉE du Niên-hiệu	NOMS DYNASTIQUES 廟號	DURÉE de règne	AUTRES NIÊN-HIỆU
Quang Hưng (2e) 光興	1578–1599	Lê Thế Tông 黎世宗	1573–1599	Gia Thái 嘉泰
Quang Thái 光泰	1388–1398	Trần Thuận Tông 陳順宗	1388–1398	Néant
Quang Thiệu 光紹	1516–1521	Lê Chiêu Tông 黎昭宗	1516–1527	Néant
Quang Thuận (1er) 光順	1460–1469	Lê Thánh Tông 黎聖宗	1460–1497	Hồng Đức 洪德
Quang Trung 光中	1788–1793	Nguyễn Huệ (P) 阮惠	1788–1792	Néant
Quảng Hoà 廣和	1541–1547	Mạc Phúc Hải (P) 莫福海	1540–1546	Néant
Quảng Hựu (3e) 廣祐	1085–1092	Lý Nhân Tông 李仁宗	1072–1127	Thái Ninh 太寧 Anh Võ Chiêu Thắng 英武昭勝 Hội Phong 會豐 Long Phù 龍符 Hội Tường Đại Khánh 會祥大慶 Thiên Phù Duệ Võ 天符睿武 Thiên Phù Khánh Thọ 天符慶壽
Sùng Hưng Đại Bảo (6e) 崇興大寶	1049–1054	Lý Thái Tông 李太宗	1028–1054	Thiên Thành 天成 Thông Thụy 通瑞 Càn Phù Hữu Đạo 乾符有道 Minh Đạo 明道 Thiên Cảm Thánh Võ 天感聖武
Sùng Khang (2e) 崇康	1566–1578	Mạc Mậu Hợp (P) 莫茂洽	1562–1592	Thuần Phúc 淳福 Diên Thành 延成 Đoan Thái 端泰 Hưng Trị 興治 Hồng Ninh 洪寧
Tuyên Hoà 宣和	1516–1521	Trần Thăng (P) 陳昇	1516–1521	Néant
Tự Đức 嗣德	1848–1884	Nguyễn Dực Tông 阮翼宗 ou Hồng Nhậm (P) 洪任	1848–1883	Néant
Thái Bình 太平	970–980	Đinh Tiên Hoàng 丁先皇	968–979	Néant
Id.	979–980	Đinh đế Toản 丁帝璿	979–980	Néant
Thái Đức 泰德	1778–1793	Nguyễn Nhạc (P) 阮岳	1778–1793	Néant
Thái Hoà 太和	1443–1454	Lê Nhân Tông 黎仁宗	1442–1459	Diên Ninh 延寧
Thái Ninh (1er) 太寧	1072–1076	Lý Nhân Tông 李仁宗	1072–1128	Anh Võ Chiêu Thắng 英武昭勝 Quảng Hựu 廣祐 Hội Phong 會豐 Long Phù 龍符 Hội Tường Đại Khánh 會祥大慶 Thiên Phù Duệ Võ 天符睿武 Thiên Phù Khánh Thọ 天符慶壽
Thái Trinh 泰貞	1504–1505	Lê Túc Tông 黎肅宗	1504–1505	Néant
Thành Thái 成泰	1889–1907	Nguyễn Bửu Lân (P) 阮寶嶙	1889–1907	Néant
Thánh Nguyên 聖元	1400	Hồ Quí Ly (P) 胡季犛 ou Lê Quí Ly (P) 黎季犛	1400	Néant
Thần Võ (5e) 神武	1069–1072	Lý Thánh Tông 李聖宗	1054–1072	Long Thụy Thái Bình 龍瑞太平 Chương Thánh Gia Khánh 彰聖嘉慶 Long Chương Thiên Tự 龍章天嗣 Thiên Huống Bảo Tượng 天貺寶象
Thận Đức (1er) 慎德	1600	Lê Kính Tông 黎敬宗	1599–1619	Hoằng Định 弘定
Thiên Cảm Chí Bảo (4e) 天感至寶	1174–1176	Lý Anh Tông 李英宗	1138–1175	Thiệu Minh 紹明 Đại Định 大定 Chính Long Bảo Ứng 政龍寶應
Thiên Cảm Thánh Võ (4e) 天感聖武	1044–1049	Lý Thái Tông 李太宗	1028–1054	Thiên Thành 天成 Thông Thụy 通瑞 Càn Phù Hửu Đạo 乾符有道 Minh Đạo 明道 Sùng Hưng Đại Bảo 崇興大寶

TABLE I. — Liste alphabétique des Niên-hiệu des souverains vietnamiens (*Suite*)

NIÊN-HIỆU 年號	DURÉE du Niên-hiệu	NOMS DYNASTIQUES 廟號	DURÉE de règne	AUTRES NIÊN-HIỆU
Thiên Chương Bảo Tự (2e) 天彰寶嗣	1133–1138	Lý Thần Tông 李神宗	1127–1138	Thiên Thuận 天順
Thiên Chương Hữu Đạo 天彰有道	1224–1226	Lý Chiêu Hoàng 李昭皇	1224–1226	Néant
Thiên Đức 天德	544–548	Lý Nam Việt Đế 李南越帝 ou Lý Bôn (P) 李賁	544–548	Néant
Thiên Gia Bảo Hựu (3e) 天嘉寶祐	1202–1205	Lý Cao Tông 李高宗	1175–1210	Trinh Phù 貞符 Thiên Tư Gia Thụy 天資嘉瑞 Trị Bình Long Ứng 治平龍應
Thiên Hiến 天憲	1518	Lê Du 黎榆	1518	Néant
Thiên Huống Bảo Tượng (4e) 天貺寶象	1068–1069	Lý Thánh Tông 李聖宗	1054–1072	Long Thụy Thái Bình 龍瑞太平 Chương Thánh Gia Khánh 彰聖嘉慶 Long Chương Thiên Tự 龍章天嗣 Thần Võ 神武
Thiên Hưng 天興	1459–1460	Lê Nghi Dân (P) 黎宜民	1459–1460	Néant
Thiên Hựu (1er) 天祐	1557–1558	Lê Anh Tông 黎英宗	1556–1572	Chính Trị 正治 Hồng Phúc 洪福
Thiên Khánh 天慶	1426–1428	Trần Cao (P) 陳暠	1426–1428	Néant
Thiên Phù Duệ Võ (7e) 天符睿武	1120–1127	Lý Nhân Tông 李仁宗	1072–1127	Thái Ninh 太寧 Anh Võ Chiêu Thắng 英武昭勝 Quảng Hựu 廣祐 Hội Phong 會豐 Long Phù 龍符 Hội Tường Đại Khánh 會祥大慶 Thiên Phù Khánh Thọ 天符慶壽
Thiên Phù Khánh Thọ (8e) 天符慶壽	1127	Lý Nhân Tông 李仁宗	1072–1127	Cf. *supra*
Thiên Phúc (1er) 天福	980–989	Lê Đại Hành 黎大行	980–1005	Hưng Thống 興統 Ứng Thiên 應天
Thiên Tư Gia Thụy (2e) 天資嘉瑞	1186–1202	Lý Cao Tông 李高宗	1175–1210	Trinh Phù 貞符 Thiên Gia Bảo Hữu 天嘉寶祐 Trị Bình Long Ứng 治平龍應
Thiên Thành (1er) 天成	1028–1034	Lý Thái Tông 李太宗	1028–1054	Thông Thụy 通瑞 Càn Phù Hữu Đạo 乾符有道 Minh Đạo 明道 Thiên Cảm Thánh Võ 天感聖武 Sùng Hưng Đại Bảo 崇興大寶
Thiên Thuận (1er) 天順	1128–1133	Lý Thần Tông 李神宗	1128–1138	Thiên Chương Bảo Tự 天彰寶嗣
Thiên Ứng 天應	1516	Trần Cao (P) 陳高	1516	Néant
Thiên Ứng Chính Bình (2e) 天應正平	1232–1251	Trần Thái Tông 陳太宗	1226–1258	Kiến Trung 建中 Nguyên Phong 元豐
Thiệu Bảo (1er) 紹寶	1279–1285	Trần Nhân Tông 陳仁宗	1278–1293	Trùng Hưng 重興
Thiệu Bình (1er) 紹平	1434–1440	Lê Thái Tông 黎太宗	1433–1442	Đại Bảo 大寶
Thiệu Khánh 紹慶	1370–1372	Trần Nghệ Tông 陳藝宗	1370–1373	Néant
Thiệu Long (1er) 紹隆	1258–1273	Trần Thánh Tông 陳聖宗	1258–1278	Bảo Phù 寶符
Thiệu Minh (1er) 紹明	1138–1140	Lý Anh Tông 李英宗	1138–1175	Đại Định 大定 Chính Long Bảo Ứng 政龍寶應 Thiên Cảm Chí Bảo 天感至寶
Thiệu Phong (1er) 紹豐	1341–1358	Trần Dụ Tông 陳裕宗	1341–1369	Đại Trị 大治
Thiệu Thành (1er) 紹成	1401–1403	Hồ Hán Thương (P) 胡漢蒼	1400–1407	Khai Đại 開大
Thiệu Trị 紹治	1841–1847	Nguyễn Hiến Tổ 阮憲祖	1841–1847	Néant

TABLE I. — Liste alphabétique des Niên-hiệu des souverains vietnamiens (*Suite et fin*)

NIÊN-HIỆU 年號	DURÉE du Niên-hiệu	NOMS DYNASTIQUES 廟號	DURÉE de règne	AUTRES NIÊN-HIỆU
Thịnh Đức (2e) 盛德	1653–1658	Lê Thần Tông (2e période) 黎神宗	1649–1662	Khánh Đức 慶德 Vĩnh Thọ 永壽 Vạn Khánh 萬慶
Thông Thụy (2e) 通瑞........	1034–1039	Lý Thái Tông 李太宗	1028–1054	Thiên Thành 天成 Càn Phù Hữu Đạo 乾符有道 Minh Đạo 明道 Thiên Cảm Thánh Võ 天感聖武 Sùng Hưng Đại Bảo 崇興大寶
Thống Nguyên 統元.........	1522–1527	Lê Hoàng Đệ Thung 黎皇弟椿 ou Cung Vương 恭王	1522–1527	Néant
Thuần Phúc (1er) 淳福	1562–1566	Mạc Mậu Hợp (P) 莫茂洽	1562–1592	Sùng Khang 崇康 Diên Thành 延成 Đoan Thái 端泰 Hưng Trị 興治 Hồng Ninh 洪寧
Thuận Bình 順平...........	1549–1557	Lê Trung Tông 黎中宗	1548–1556	Néant
Thuận Đức 順德	1638–1677	Mạc Kính Hoàn (Võ) (P) 莫敬完 (宇)	1638–1677	Néant
Thuận Thiên 順天	1010–1028	Lý Thái Tổ 李太祖	1009–1028	Néant
Thuận Thiên 順天	1428–1434	Lê Thái Tổ 黎太祖	1428–1433	Néant
Trị Bình Long Ứng (4e) 治平龍應..................	1205–1211	Lý Cao Tông 李高宗	1175–1210	Trinh Phù 貞符 Thiên Tư Gia Thụy 天資嘉瑞 Thiên Gia Bảo Hựu 天嘉寶祐
Triệu Việt Vương 趙越王	Néant	*Dynastie des Lý antérieurs* 前李氏	549–571	Néant
Trinh Phù (1er) 貞符	1176–1186	Lý Cao Tông 李高宗	1175–1210	Thiên Tư Gia Thụy 天資嘉瑞 Thiên Gia Bảo Hựu 天嘉寶祐 Trị Bình Long Ứng 治平龍應
Trùng Hưng 重興	1285–1293	Trần Nhân Tông 陳仁宗	1278–1293	Thiệu Bảo 紹寶
Trùng Quang 重光	1409–1414	Trần Đế Qúi Khoáng ou Khoách (P) 陳帝季擴	1409–1414	Néant
Ứng Thiên (3e) 應天	994–1005	Lê Đại Hành 黎大行	980–1005	Thiên Phúc 天福 Hưng Thống 興統
Ứng Thiên 應天	1005	Lê Trung Tông 黎中宗	1005	Néant
Ứng Thiên (1er) 應天........	1005–1008	Lê Long Đĩnh 黎龍鋌 ou Lê Ngọa Triều 黎臥朝 ou Lê Khai Minh Vương 黎開明王	1005–1009	Cảnh Thụy 景瑞
Vạn Khánh (4e) 萬慶	1662	Lê Thần Tông (2e période) 黎神宗	1649–1662	Khánh Đức 慶德 Thịnh Đức 盛德 Vĩnh Thọ 永壽
Vĩnh Định (1er) 永定	1547–1548	Mạc Phúc Nguyên (P) 莫福源	1546–1561	Cảnh Lịch 景歷 Quang Bảo 光寶
Vĩnh Hựu 永祐............	1735–1740	Lê Ý Tông 黎懿宗	1735–1740	Néant
Vĩnh Khánh 永慶..........	1729–1732	Lê Duy Phường (P) 黎維祊	1729–1732	Néant
Vĩnh Tộ (1er) 永祚..........	1619–1629	Lê Thần Tông (1re période) 黎神宗	1619–1643	Đức Long 德隆 Dương Hoà 陽和
Vĩnh Thiên 永天...........	1420	Lê Ngạ (P) 黎餓	1420	Néant
Vĩnh Thịnh (1er) 永盛.......	1705–1720	Lê Dụ Tông 黎裕宗	1705–1729	Bảo Thái 保泰
Vĩnh Thọ (3e) 永壽..........	1658–1662	Lê Thần Tông (2e période) 黎神宗	1649–1662	Khánh Đức 慶德 Thịnh Đức 盛德 Vạn Khánh 萬慶
Vĩnh Trị (1er) 永治..........	1676–1680	Lê Hi Tông 黎熙宗	1675–1705	Chính Hoà 正和
Võ An 武安	1592–1593	Mạc Toàn (P) 莫全	1592–1593	Néant
Xương Phù 昌符...........	1377–1388	Trần Phế Đế 陳廢帝	1377–1388	Néant

TABLE II. — Liste des dynasties et des souverains chinois avec leurs Nien-hao pendant la période sous domination chinoise (111 av. J.-C. à 939 ap. J.-C.) 屬中國時代

TITRES DYNASTIQUES des souverains chinois	DATE d'adoption du Niên-hiệu	NIÊN-HIỆU 年號 des souverains chinois	ÉVÉNEMENTS IMPORTANTS
I. — DYNASTIE DES HÁN (HÁN ANTÉRIEURS 前漢 ou HÁN OCCIDENTAUX 西漢)			
AVANT JÉSUS-CHRIST			
武帝 Võ đế	140	建元 Kiến nguyên 元鼎 Nguyên đỉnh (de 116 à 111)	
	111	....	*Date de la conquête du Giao-chỉ* 交阯.
	110	元封 Nguyên phong	Création de la province de Giao-chỉ 交阯部 se composant de 9 commanderies ou quận 郡 (110 av. J.-C.). Nomination de Thạch Đái 石戴 comme Inspecteur 刺吏 du Giao-chỉ.
	104	太初 Thái sơ	
	100	天漢 Thiên hán	
	96	太始 Thái thủy	
	92	征和 Chinh hòa	
	88	後元 Hậu nguyên	
昭帝 Chiêu đế	86	始元 Thủy nguyên	
	80	元鳳 Nguyên phụng	
	74	元平 Nguyên bình	
宣帝 Tuyên đế	73	本始 Bản thủy	
	69	地節 Địa tiết	
	65	元康 Nguyên khang	
	61	神爵 Thần tước	
	57	五鳳 Ngũ phượng	
	53	甘露 Cam lộ	
	49	黃龍 Hoàng long	
元帝 Nguyên đế	48	初元 Sơ nguyên	
	43	永光 Vĩnh quang	
	38	建昭 Kiến chiêu	
	33	竟寧 Cánh ninh	
成帝 Thành đế	32	建始 Kiến thủy	
	28	河平 Hà bình	
	24	陽朔 Dương sóc	
	20	鴻嘉 Hồng gia	
	16	永始 Vĩnh thủy	
	12	元延 Nguyên diên	
	8	綏和 Tuy hòa	
哀帝 Ai đế	6	建平 Kiến bình	
	2	元壽 Nguyên thọ	
ÈRE CHRÉTIENNE (Công nguyên)			
平帝 Bình đế	1	元始 Nguyên thủy	
孺子嬰 Nhũ tử Anh	6	居攝 Cư nhiếp	
	8	初始 Sơ thủy	
僞新 Ngụy Tân 王莽 Vương mãng	9	始建國 Thủy kiến quốc	
	14	天鳳 Thiên phượng	
	20	地王 Địa vương	
淮陽王 Hoài dương vương 帝玄 Đế huyền	23	更始 Canh thủy	
II. — DYNASTIE DES HÁN POSTÉRIEURS (後漢紀) ou HÁN ORIENTAUX (東漢)			
光武帝 Quang võ đế	25	建武 Kiến võ	Le gouverneur de Giao-chỉ, Đặng Nhượng (鄧讓) envoie des messagers offrir le tribut aux Hán (29 ap. J.-C.). Nomination de Nhâm Diên (任延) comme gouverneur du Cửu-chân 九眞 (25 à 26 ap. J.-C.). Nomination de Tô-định 蘇定 comme gouverneur du Giao-chỉ 交阯太守 (34 ap. J.-C.). Soulèvement des deux sœurs Trưng Trắc 徵側 et Trưng Nhị 徵貳 (40 ap. J.-C.).

TABLE II. — Liste des dynasties et des souverains chinois avec leurs Nien-hao pendant la période sous domination chinoise (111 av. J.-C. à 939 ap. J.-C.) 屬中國時代 (*Suite*)

TITRES DYNASTIQUES des souverains chinois	DATE d'adoption du Niên-hiệu	NIÊN-HIỆU 年號 des souverains chinois	ÉVÉNEMENTS IMPORTANTS
Quang vũ đế (*suite*)	25	建武 Kiến vũ	Nomination de Mã Viện 馬援 comme Maréchal dompteur des flots 伏波將軍 (41). Campagne victorieuse de Mã Viện contre les deux Sœurs. Mort des deux dernières. Mã Viện s'avance jusqu'à Cửu-chân (42-43).
	56	中元 Trung nguyên	
明帝 Minh đế	58	永平 Vĩnh bình	
章帝 Chương đế	76	建初 Kiến sơ	
	84	元和 Nguyên hòa	
	87	章和 Chương hòa	
和帝 Hoà đế	89	永元 Vĩnh nguyên	Création de la charge de Délégué en chef au commandement des troupes de Tượng Lâm 象林將兵長史 (102).
	105	元興 Nguyên hưng	
殤帝 Thương đế	106	延平 Diên bình	
安帝 An đế	107	永初 Vĩnh sơ	
	114	元初 Nguyên sơ	
	120	永寧 Vĩnh ninh	
	121	建光 Kiến quang	
	122	延光 Diên quang	
順帝 Thuận đế	126	永建 Vĩnh kiến	
	132	陽嘉 Dương gia	
	136	永和 Vĩnh hòa	Nomination de Chu Xưởng 周敞 comme Inspecteur 刺吏 du Giao-chỉ (136). Soulèvement des Barbares Khu Liên 區憐 du Nhật-Nam 日南 et du Tượng Lâm 象林 (137). Nomination de Trương Kiều 張喬 comme Inspecteur du Giao-chỉ et Chúc Lương 祝良 comme gouverneur du Cửu-chân (138).
Thuận đế 順帝 (*Suite*)	142	漢安 Hán an	
	144	建康 Kiến khang	Révolte des habitants du Nhật Nam 日南. L'Inspecteur du Giao-chỉ Hạ Phương 夏方 les soumet (144).
冲帝 Xung đế	145	永嘉 Vĩnh gia	
質帝 Chất đế	146	本初 Bản sơ	
桓帝 Hoàn đế	147	建和 Kiến hòa	
	150	和平 Hoà bình	
	151	元嘉 Nguyên gia	
	153	永興 Vĩnh hưng	
	155	永壽 Vĩnh thọ	
	158	延熹 Diên hi	Les Hán nomment de nouveau Hạ Phương comme Inspecteur du Giao-chỉ (160).
	167	永康 Vĩnh khang	
靈帝 Linh đế	168	建寧 Kiến ninh	
	172	熹平 Hi bình	
	178	光和 Quang hòa	Révolte des Barbares du Giao-chỉ, du Hợp-phố 合浦 et du Ô-hử 烏滸. Nomination de Chu Tuấn 朱儁 comme Inspecteur (181).
	184	中平 Trung bình	Les troupes du Giao-chỉ se révoltent. Les Hán nomment Giả Mạnh Kiên 賈孟堅 comme Inspecteur. Ce dernier ramène la paix dans le pays (184). Nomination de Lý Tiến 李進, d'origine viêtnamienne, comme Inspecteur de la province du Giao-chỉ, et celle de Sĩ Nhiếp 士燮 comme gouverneur de la commanderie du Giao-chỉ (187).
少帝 Thiếu đế	189	光熹 Quang hi / 昭寧 Chiêu ninh	
献帝 Hiến đế ou 愍帝 Mẫn đế	189	永漢 Vĩnh hán / 中平 Trung bình	
	190	初平 Sơ bình	
	194	興平 Hưng bình	
	196	建安 Kiến an	Nomination de Trương Tân 張津 comme Inspecteur du Giao-chỉ (201). Les Hán changent le nom de Giao-chỉ en Giao-châu 交州 (203). Les Hán nomment Sĩ Nhiếp au titre de Général du Sud pacifié, et Contrôleur général des Sept commanderies et gouverneur du Giao-chỉ 綏南中郎將董督七郡領交阯太守.
	220	延康 Diên khang	

TABLE II. — Liste des dynasties et des souverains chinois avec leurs Nien-hao pendant la période sous domination chinoise (111 av. J.-C. à 939 ap. J.-C.) 屬中國時代 (*Suite*)

TITRES DYNASTIQUES des souverains chinois	DATE d'adoption du Niên-hiệu	NIÊN-HIỆU 年號 des souverains chinois	ÉVÉNEMENTS IMPORTANTS
		PÉRIODE DES TROIS ROYAUMES (三國時代)	
		A. — *Dynastie des HÁN mineurs* (蜀漢紀) *établis à Tứ-xuyên* (四川)	
昭烈帝 Chiêu liệt đế	221	章武 Chương võ	
後主 Hậu Chúa	223	建興 Kiến hưng	
	238	延熙 Diên hi	
	258	景耀 Cảnh diệu	
	263	炎興 Viêm hưng	
		B. — *Dynastie des NGỤY* (魏紀)	
文帝 Văn đế	220	黃初 Hoàng sơ	
明帝 Minh đế	227	太和 Thái hòa	
	233	青龍 Thanh long	
	237	景初 Cảnh sơ	
廢帝 Phế đế / 齊王芳 Tề vương Phương	240	正始 Chính thủy	
	249	嘉平 Gia bình	
少帝高 Thiếu đế Cao / 貴鄉公 Quý Lang Công	254	正元 Chính nguyên	
	256	甘露 Cam lộ	
元帝 Nguyên đế	260	景元 Cảnh nguyên	
	264	咸熙 Hàm hi	
		C. — *Dynastie des NGÔ* (吳紀)	
大帝 Đại đế	222	黃武 Hoàng võ	Mort de Sĩ Nhiếp, son fils Sĩ Huy (士徽) prend de lui-même le titre de gouverneur de Giao-chỉ. Ce dernier est mis à mort par Lữ-Đại 呂岱 que les Ngô ont envoyé au Giao-châu comme inspecteur (226).
	229	黃龍 Hoàng long	
	232	嘉禾 Gia hoà	
	238	赤烏 Xích ô	Soulèvement de Triệu-Ẩu 趙嫗 du Cửu-chân. L'Inspecteur Lục Dận 陸胤 le réprime aussitôt (248).
	251	太元 Thái nguyên	
	252	神鳳 Thần phượng	
廢帝 Phế đế / 會稽王 Hội Kê Vương	252	建興 Kiến hưng	
	254	五鳳 Ngũ phượng	
	256	太平 Thái bình	
景帝 Cảnh đế	258	永安 Vĩnh an	Les gens de la commanderie de Giao-chỉ se soulèvent à l'appel de Lữ Hưng 呂興 et massacrent le gouverneur Tôn Tư 孫諝. Puis ils envoient leur soumission à la dynastie nordiste des Ngụy (263).
末帝 Mạt đế / 歸命侯 Qui mệnh hầu	264	元興 Nguyên hưng	Les Ngô détachent les trois commanderies de Nam-hải 南海, Thương Ngô 蒼梧 et Uất Lâm 鬱林 pour former la province de Quảng-châu 廣州 ayant pour capitale Phiên Ngung 番禺 (aux environs de Canton); les quatre commanderies du Giao-chỉ, Cửu-chân, Nhật nam et Hợp-phố 合浦 forment le Giao-châu 交州 avec Long Biên 龍編 (aux environs de Hanoi) comme capitale (264).
	265	甘露 Cam lộ	Les Tấn 晉 nomment Mã Dung 馬融 comme gouverneur du Giao-chỉ. Décédé aussitôt, il est remplacé par Dương Tắc 楊稷 (265).
	266	寶鼎 Bảo đỉnh	
	269	建衡 Kiến hoành	Les Ngô envoient Đào Hoàng 陶璜 reconquérir le Giao-chỉ et annexent de nouveau ce pays jusqu'en 280, date à laquelle les Tấn mettent fin aux Ngô et refont l'unité de la Chine (269-280).
	272	鳳凰 Phượng hoàng	
	275	天冊 Thiên sách	
	276	天璽 Thiên tỷ	
	277	天紀 Thiên kỷ	

TABLE II. — Liste des dynasties et des souverains chinois avec leurs Nien-hao pendant la période sous domination chinoise (111 av. J.-C. à 939 ap. J.-C.) 屬中國時代 (*Suite*)

TITRES DYNASTIQUES des souverains chinois	DATE d'adoption du Niên-hiệu	NIÊN-HIỆU 年號 des souverains chinois	ÉVÉNEMENTS IMPORTANTS
		Dynastie des TẤN occidentaux (西晋紀) [52 ans]	
武帝 Vũ đế	265	泰始 Thái thủy	
	275	咸寧 Hàm ninh	
	280	泰康 Thái khang	Đào Hoàng se soumet aux Tấn et conserve son poste. Le Giao-châu est annexé aux Tấn 280).
	290	泰熙 Thái hi	
惠帝 Huệ đế	290	永熙 Vĩnh hi	
	291	永平 Vĩnh bình 元康 Nguyên khang	
	300	永康 Vĩnh khang	
	301	永寧 Vĩnh ninh	
	302	太安 Thái an	
	304	永興 Vĩnh hưng 永安 Vĩnh an 建武 Kiến vũ 永安 Vĩnh an	
	306	光熙 Quang hi	
懷帝 Hoài đế	307	永嘉 Vĩnh gia	
愍帝 Mẫn đế	313	建興 Kiến hưng	
		Dynastie des TẤN orientaux (東晋紀) [103 ans]	
元帝 Nguyên đế	317	建武 Kiến võ	
	318	太興 Thái hưng	
	322	永昌 Vĩnh xương	
明帝 Minh đế	323	太寧 Thái ninh	
成帝 Thành đế	326	咸和 Hàm hòa	
	335	咸康 Hàm khang	
康帝 Khang đế	343	建元 Kiến nguyên	
穆帝 Mục đế	345	永和 Vĩnh hòa	L'Inspecteur du Giao-châu 文州刺史 Nguyễn Phu 阮敷 entreprend une campagne victorieuse contre le Lâm Ấp 林邑 et s'empare de plus de 50 places (353).
	357	升平 Thăng bình	
哀帝 Ai đế	362	隆和 Long hòa	
	363	興寧 Hưng ninh	
帝奕 Đế dịch 海西公 Hải tây công	366	太和 Thái hoà	
簡文帝 Giản văn đế	371	咸安 Hàm an	
孝武帝 Hiếu võ đế	373	寧康 Ninh khang	
	376	太元 Thái nguyên	
安帝 An đế	397	隆安 Long an	Le roi du Lâm Ấp, nommé Phạm Hồ Đạt 范胡達 attaque le pays. Il est refoulé par Đỗ Viện 杜瑗, gouverneur du Giao-châu (399).
	402	元興 Nguyên hưng 隆安 Long an 大亨 Đại hanh	
	403	元興 Nguyên hưng	
	405	義熙 Nghĩa hi	Des bandes venues du Lâm Ấp font de nouveau des incursions au Cửu-chân: Đỗ Tuệ Độ 杜慧度 les repousse victorieusement (413). Nouvelle incursion des Lâm Ấp qui sont refoulés (415).
恭帝 Cung đế	419	元熙 Nguyên hi	Đỗ Tuệ Độ attaque le Lâm Ấp et dévaste le pays; le roi de ce pays se soumet à lui (420).

TABLE II. — Liste des dynasties et des souverains chinois avec leurs Nien-hao pendant la période sous domination chinoise (111 av. J.-C. à 939 ap. J.-C.) 屬中國時代 (*Suite*)

TITRES DYNASTIQUES des souverains chinois	DATE d'adoption du Niên-hiệu	NIÊN-HIỆU 年號 des souverains chinois	ÉVÉNEMENTS IMPORTANTS
PÉRIODE DE SÉCESSION ENTRE LE NORD ET LE SUD (南北朝) [189 ans]			
A. — *Dynastie des TỐNG, famille des LƯU* (劉宋紀) [59 ans]			
武帝 Vũ đế	520	永初 Vĩnh sơ	
少帝 Thiếu đế 營陽王 Dinh dương vương (*ou* Doanh dương vương)	423	景平 Cảnh bình	
文帝 Văn đế	424	元嘉 Nguyên gia	Décès de Đỗ Hoằng Văn 杜弘文, Inspecteur du Giao-châu. Les Tống désignent Vương Huy 王徽 comme successeur à ce poste (427). Les Lâm Ấp envahissent de nouveau le Cửu-chân. L'Inspecteur de Giao-châu, nommé Nguyễn Di 阮彌 ne parvient pas à les refouler (431). Le roi du Lâm Ấp, nommé Phạm Dương Mại 范陽邁 envoie une ambassade auprès de la Cour des Tống et demande que le Giao-châu lui soit confié. Le roi des Tống refuse d'accéder à sa demande (433). Les Tống ordonnent au gouverneur du Giao-châu, Đàn Hoà Chi 檀和之 d'envahir le Lâm Ấp. Ce dernier obtient une victoire complète, pénètre dans la capitale du Lâm Ấp et la met à sac (446).
孝武帝 Hiếu vũ đế	454	孝建 Hiếu kiến	
	457	大明 Đại minh	
廢武 Phế đế	465	永光 Vĩnh quang	
明帝 Minh đế	465	景和 Cảnh hòa	
	465	泰始 Thái thủy	
	472	泰預 Thái dự	
蒼梧王 Thương ngô vương	473	元徽 Nguyên huy	
主昱 Chúa dục 順帝 Thuận đế	477	昇明 Thăng minh	

B. — *Dynastie des NGỤY septentrionaux* (北魏紀), *famille des Thác Bạt* (拓跋氏) [149 ans]

TITRES DYNASTIQUES	DATE	NIÊN-HIỆU	ÉVÉNEMENTS IMPORTANTS
道武帝 Đạo võ đế	386	登國 Đăng quốc	
	396	皇始 Hoàng thủy	
	398	天興 Thiên hưng	
	404	天賜 Thiên tứ	
明元帝 Minh nguyên đế	409	永興 Vĩnh hưng	
	414	神瑞 Thần thụy	
	416	泰常 Thái thường	
太武帝 Thái võ đế	424	始光 Thủy quang	
	428	神嘉 Thần gia	
	432	延和 Diên hòa	
	435	太延 Thái diên	
	440	太平 Thái bình 直君 Chân quân	
	452	正平 Chính bình	
南安王 Nam an vương	452	承平 Thừa bình	
文成帝 Văn thành đế	452	興安 Hưng an	
	454	興光 Hưng quang	
	455	太安 Thái an	
	460	和平 Hoà bình	
献文帝 Hiến văn đế	466	天安 Thiên an	
	467	皇興 Hoàng hưng	
孝文帝 Hiếu văn đế	471	延興 Diên hưng	
	476	承明 Thừa minh	
	477	太和 Thái hòa	
宣武帝 Tuyên võ đế	500	景明 Cảnh minh	
	504	正始 Chính thủy	
	508	永平 Vĩnh bình	
	512	延昌 Diên xương	
孝明帝 Hiếu minh đế	516	熙平 Hi bình	
	517	神龜 Thần qui	
	519	正光 Chính quang	
	525	孝昌 Hiếu xương	

TABLE II. — Liste des dynasties et des souverains chinois avec leurs Nien-hao pendant la période sous domination chinoise (111 av. J.-C. à 939 ap. J.-C.) 屬中國時代 (*Suite*)

TITRES DYNASTIQUES des souverains chinois	DATE d'adoption du Niên-hiệu	NIÊN-HIỆU 年號 des souverains chinois	ÉVÉNEMENTS IMPORTANTS
臨洮王 Lâm thao vương....	528	武泰 Vũ thái	
孝莊帝 Hiếu trang đế.......	528	建義 Kiến nghĩa	
	528	永安 Vĩnh an	
	529	更興 Canh hưng	
東海王 Đông hải vương.....	530	建明 Kiến minh	
節閔帝 Tiết mẫn đế.........	531	普泰 Phổ thái	
安定王 An định vương......	531	中興 Trung hưng	
孝武帝 Hiếu võ đế.........	532	太昌 Thái xương	
	532	永興 Vĩnh hưng	
	532	永熙 Vĩnh hi	
C. — *Dynastie des TỀ* (齊紀) [23 ans]			
高帝 Cao đế..............	479	建元 Kiến nguyên	Les Tề nomment Lý Thúc Hiến 李叔献 comme Inspecteur du Giao-châu (479).
武帝 Võ đế...............	483	永明 Vĩnh minh	Les Tề nomment Phòng Pháp Thừa 房法乘 comme Inspecteur du Giao-châu (488).
鬱林王 Uất lâm vương......	494	隆昌 Long xương	Remplacement de Phòng Pháp Thừa par Đặng Chi 登之 (490).
海陵王 Hải lăng vương......	494	延興 Diên hưng	
明帝 Minh đế..............	494	建武 Kiến vũ	
	498	永泰 Vĩnh thái	
東昏侯 Đông hôn hầu......	499	永元 Vĩnh nguyên	
和帝 Hoà đế..............	801	中興 Trung hưng	
D. — *Dynastie des LƯƠNG* (梁紀) [55 ans]			
武帝 Võ đế...............	502	天監 Thiên giám	L'Inspecteur du Giao-châu, Lý Khải 李凱 précédemment nommé par les Tề s'empare du Giao-châu et résiste aux Lương. Il est vaincu et mis à mort par les Lương qui nomment à sa place Lý Tắc 李㮨 (505).
	520	普通 Phổ thông	Les Lương créent la province de Ái-châu 愛州 qui couvre l'ancien territoire de la commanderie de Cửu-chân (523).
	527	大通 Đại thông	
	529	中大通 Trung đại thông	
	35	大同 Đại đồng	Lý-Bôn 李賁 se soulève et s'empare de la capitale Long-biên (541). Les Lâm Ấp envahissent le Cửu-chân, mais ils sont battus par Phạm Tu 范修, lieutenant de Lý Bôn (543). Lý-Bôn se proclame Nam Việt Đế 南越帝, prend le Niên-hiệu de Thiên Đức 天德 et donne au pays le nom de Vạn Xuân 萬春 (544).
	546	中大同 Trung đại đồng	Les Lương envoient des troupes conduites par Trần Bá Tiên 陳霸先 combattre Lý-Bôn qui, vaincu, se réfugie dans les régions montagneuses de Hưng Hoá 興化 chez les Khuất Lạo 屈獠 (545-546).
	547	太清 Thái thanh	Mort de Lý Bôn (548). Triệu Quang Phục 趙光復 se proclame roi et prend le titre de Triệu Việt Vương 趙越王 (549).
簡文帝 Giản văn đế........	550	大寶 Đại bảo	Triệu Việt Vương bat les troupes des Lương conduites par Dương Sàn 楊孱 et s'empare de Long-biên (550). Au même moment, lorsque Lý Bôn se réfugie dans les zones montagneuses de Hưng Hóa, chez les Khuất Lạo, son frère Lý Thiên Bảo 李天寶 et son cousin Lý Phật Tử 李佛子 se retirent également, sous la pression des troupes chinoises, avec leurs partisans, d'abord au Cửu-chân (Thanh-hóa), puis dans les zones frontières du Laos 哀牢. Lý Thiên Bảo s'y fait proclamer roi sous le nom de Đào Lang Vương 桃郎王.
豫章王 Dự chương vương....	551	天正 Thiên chính	
元帝 Nguyên đế............	552	承聖 Thừa thánh	
貞陽侯 Trinh dương hầu....	555	天成 Thiên thành	Mort de Lý Thiên Bảo. Lý Phật Tử prend sa succession (555).
敬帝 Kính đế.............	555	紹泰 Thiệu thái	
	556	太平 Thái bình	

TABLE II. — Liste des dynasties et des souverains chinois avec leurs Nien-hao pendant la période sous domination chinoise (111 av. J.-C. à 939 ap. J.-C.) 屬中國時代 (*Suite*)

TITRES DYNASTIQUES des souverains chinois	DATE d'adoption du Niên-hiệu	NIÊN-HIỆU 年號 des souverains chinois	ÉVÉNEMENTS IMPORTANTS
		E. — *Dynastie des NGỤY occidentaux* (西魏紀) [22 ans]	
文帝 Văn đế	535	大統 Đại thống	
帝欽 Đế khâm	552	Néant	
恭帝 Cung đế	554	Néant	
		Dynastie des NGỤY orientaux (東魏紀) [16 ans]	
孝靜帝 Hiếu tĩnh đế	534	天平 Thiên bình	
	538	元象 Nguyên tượng	
	539	興和 Hưng hòa	
	543	武定 Vũ định	
		Dynastie des TỀ septentrionaux (北齊紀) [39 ans]	
文宣帝 Văn tuyên đế	550	天保 Thiên bảo	
廢帝 Phế đế	560	乾明 Càn minh	
孝昭帝 Hiếu chiêu đế	560	皇建 Hoàng kiến	
武成帝 Vũ thành đế	561	太甯 Thái ninh	
	562	河清 Hà thanh	
温公 後主 [Hậu chủ].	565	天統 Thiên thống	
	570	武平 Vũ bình	
	576	龍化 Long hóa	
安德王 An đức vương	570	德昌 Đức xương	
幼主 Ấu chủ	570	承光 Thừa quang	
		Dynastie des CHU septentrionaux (北周紀) [32 ans]	
孝愍帝 Hiếu mẫn đế	557	Néant	
明帝 Minh đế	557	Néant	
	558	武成 Võ thành	
武帝 Võ đế	561	保定 Bảo định	
	566	天和 Thiên hòa	
	572	建德 Kiến đức	
宣帝 Tuyên đế	578	宣政 Tuyên chính	
	579	大成 Đại thành	
靜帝 Tĩnh đế	580	大象 Đại tượng	
	581	大定 Đại định	
		F. — *Dynastie des TRẦN* (陳紀) [32 ans]	
武帝 Võ đế	557	永定 Vĩnh định	Un conflit armé éclate entre Triệu Việt Vương et Lý Phật Tử. Après des engagements indécis, ils se partagent le pays pour gouverner (557).
文帝 Văn đế	560	天嘉 Thiên gia	
	566	天康 Thiên khang	
臨海 Lâm hải	567	光大 Quang đại	
宣帝 Tuyên đế	569	大建 Đại kiến	Triệu Việt Vương est battu par Lý Phật Tử 李佛子. Désespéré, il se donne la mort en se jetant dans un des affluents du Fleuve Rouge, dans les environs de la province de Nam Định. Lý Phật Tử se proclame alors roi, fixe la capitale à Phong Châu 峯州 et prend le titre de Lý Hậu Đế 李後帝 (571).
後主 Hậu chủ	583	至德 Chí đức	
	587	禎明 Trinh minh	

TABLE II. — Liste des dynasties et des souverains chinois avec leurs Nien-hao pendant la période sous domination chinoise (111 av. J.-C. à 939 ap. J.-C.) 屬中國時代 (*Suite*)

TITRES DYNASTIQUES des souverains chinois	DATE d'adoption du Niên-hiệu	NIÊN-HIỆU 年號 des souverains chinois	ÉVÉNEMENTS IMPORTANTS
		Dynastie des TÙY (隋紀) [29 ans]	
文帝 Văn đế	589	開皇 Khai hoàng	
	601	仁壽 Nhân thọ	Les Tùy envoient une armée placée sous les ordres de Lưu-Phương 劉方 pour reconquérir le Giao-châu. Lý Phật Tử, battu, se soumet et est déporté en Chine (602)
煬帝 Dương đế	605	大業 Đại nghiệp	Lưu Phương entreprend une expédition victorieuse contre les Lâm Ấp 林邑 (605).
恭帝侑 Cung đế Hựu	617	義寧 Nghĩa ninh	
恭帝侗 Cung đế Đồng	618	皇泰 Hoàng thái	
		Dynastie des ĐƯỜNG (唐紀) [289 ans]	
高祖 Cao tổ	618	武德 Võ đức	Khâu hòa 邱和, gouverneur du Giao-chỉ sous les Tùy, se rallie aux Đường et est nommé par ces derniers comme Contrôleur général du Giao-châu 交州大總管 (621).
太宗 Thái tông	627	貞觀 Trinh quan	
高宗 Cao tông	650	永徽 Vĩnh huy	
	656	顯慶 Hiển khánh	
	661	龍朔 Long sóc	
	664	麟德 Lân đức	
	666	乾封 Càn phong	
	668	總章 Tổng chương	
	670	咸亨 Hàm hanh	
高宗 Cao tông (*Suite*)	674	上元 Thượng nguyên	
	676	儀鳳 Nghi phượng	
	679	調露 Điều lộ	Le Giao-châu devient le Protectorat général d'Annam 安南都護府 englobant 12 provinces 州 (679).
	680	永隆 Vĩnh long	
	681	開耀 Khai diệu	
	682	永淳 Vĩnh thuần	
	683	弘道 Hoằng đạo	
中宗 Trung tông	684	嗣聖 Tự thánh	
睿宗 Duệ tông	684	文明 Văn minh	
武后 Vũ hậu	684	光宅 Quang trạch	L'impératrice Võ 武 détrône le souverain légitime 中宗 et usurpe le pouvoir pendant 20 ans.
	685	垂拱 Thùy cung	Soulèvement des Lí 俚戶. Le Gouverneur général Lưu diên Hựu 劉延祐 est tué. Le Tư mã 司馬 de Quế châu 桂州 Đào huyền Tĩnh 曹玄靜 les soumet (687).
	689	永昌 Vĩnh xương	
	689	載初 Tải sơ	
	690	天授 Thiên thụ	L'impératrice adopte le titre dynastique de CHU 周 aux lieu et place de Đường 唐 à partir de 690.
	692	如意 Như ý 長壽 Trường thọ	
	694	延載 Diên tải	
	695	證聖 Chứng thánh	
	695	天冊萬歲 Thiên sách vạn tuế	
	696	萬歲通天 Vạn tuế thông thiên	
	697	神功 Thần công	
	698	聖歷 Thánh lịch	
	700	女視 Cửu thị	
	701	大足 Đại túc 長安 Trường an	
中宗 Trung tông	705	神龍 Thần long	L'Empereur 中宗 reprend le trône à l'Impératrice Võ (705).
	707	景龍 Cảnh long	
睿宗 Duệ tông	710	景雲 Cảnh vân	
	712	太極 Thái cực 延和 Diên hòa	

TABLE II. — Liste des dynasties et des souverains chinois avec leurs Nien-hao pendant la période sous domination chinoise (111 av. J.-C. à 939 ap. J.-C.) 屬中國時代

TITRES DYNASTIQUES des souverains chinois	DATE d'adoption du Niên-hiệu	NIÊN-HIỆU 年號 des souverains chinois	ÉVÉNEMENTS IMPORTANTS
玄宗 Huyền tông	713	開元 Khai nguyên	Soulèvement de Mai thúc Loan 梅叔鸞 qui s'empare du Hoan-châu 驩州 (Nghệ an) et se proclame roi. Il est vaincu par Dương Tư Húc 楊思勗 envoyé spécial des Đường (722).
肅宗 Túc tông	742	天寶 Thiên bảo	
	756	至德 Chí đức	Le Protectorat général d'Annam devient le Protectorat général du Trấn Nam 鎮南都護府 (757).
代宗 Đại tông	758	乾元 Càn nguyên	
	760	上元 Thượng nguyên	
	762	寶應 Bảo ứng	
	763	廣德 Quảng đức	
	765	永泰 Vĩnh thái	
	766	大歷 Đại lịch	Les pirates des mers du Sud venant de Côn-lôn 崑崙 et de Chà-bà 闍婆 viennent piller le pays. Ils sont repoussés par le Commissaire impérial 經略使, Trương Bá Nghi 張伯儀 (767). Le Protectorat général du Trấn Nam reprend le titre de Protectorat général d'Annam (768).
德宗 Đức tông	780	建中 Kiến trung	
	784	興元 Hưng nguyên	
	785	貞元 Trinh nguyên	Soulèvement de Phùng Hưng 馮興 surnommé Bố Cái Đại Vương 布蓋大王. Il s'empare de la capitale du Phong Châu, mais meurt peu de temps après. Son fils, Phùng An 馮安, se soumet au nouveau Gouverneur général Triệu Xương 趙昌 (791).
順宗 Thuận tông	805	永貞 Vĩnh trinh	
憲宗 Hiến tông	806	元和 Nguyên hoà	L'Inspecteur 刺史 du Hoan-châu (Nghệ An) Dương Thanh 楊清 d'origine indigène, se soulève, s'empare du chef-lieu et met à mort le gouverneur 都護 Lý Tượng Cổ 李象古. Le nouveau gouverneur Quế Trọng Vũ 桂仲武 le soumet et le tue (819).
穆宗 Mục tông	821	長慶 Trường khánh	
敬宗 Kính tông	825	寶歷 Bảo lịch	
文宗 Văn tông	827	永和 Vĩnh hòa	
	836	開成 Khai thành	
武宗 Vũ tông	841	會昌 Hội xương	Incursion des Nam Chiếu 南詔 qui sont refoulés par le Commissaire impérial Bùi Nguyên Dụ 裴元裕 (845).
宣宗 Tuyên tông	847	太中 Thái trung	Les habitants du Giao-châu se soulèvent et assiègent le chef-lieu. Le Gouverneur Vương Thức 王式 les réprime aussitôt (858).
懿宗 Ý tông	860	咸通 Hàm thông	Nouvelle incursion des Nam Chiếu qui s'emparent de la capitale. Le Gouverneur général, Lý Hộ 李鄠, prend la fuite (860). Incursions des Nam Chiếu. Ils sont repoussés par le Commissaire impérial Thái Tập 蔡襲 (862). Nouvelles incursions des Nam Chiếu. Le Commissaire général Thái Tập ainsi que son subordonné Nguyên Duy Đức 元淮德 sont tués (863). Nomination de Cao-biền 高駢 comme Gouverneur général (864). Cao-biền bat les Nam Chiếu à Phong Châu (865). Cao-biền prend d'assaut la capitale La Thành 羅城 et reprend tout le Giao-châu aux Nam Chiếu qui battent en retraite. Cao-biền, vainqueur, est nommé Tiết Độ Sứ 節度使 (Commissaire impérial spécial) de Tĩnh Hải 靜海 nouveau nom du Protectorat d'Annam. Cao-biền rebâtit la citadelle de Đại La ou La Thành (866).
僖宗 Hy tông	874	乾符 Càn phù	
	880	廣明 Quảng minh	
	881	中和 Trung hoà	
	885	光啓 Quang khải	
	888	文德 Văn đức	
昭宗 Chiêu tông	889	龍紀 Long kỷ	
	890	大順 Đại thuận	
	892	景福 Cảnh phúc	
	894	乾寧 Càn ninh	
	898	光化 Quang hóa	
	901	天復 Thiên phục	
	904	天祐 Thiên hựu	
昭宣帝 Chiêu tuyên đế 哀宗 (Ai tông)	905	天祐 Thiên hựu	Khúc Thừa Dụ 曲承裕 prend de lui-même le titre de Tiết độ sứ 節度使, le dernier empereur des Đường 唐 le confirme dans ces fonctions (906).

TABLE II. — Liste des dynasties et des souverains chinois avec leurs Nien-hao pendant la période sous domination chinoise (111 av. J.-C. à 939 ap. J.-C.) 屬中國時代 (*Suite et fin*)

TITRES DYNASTIQUES des souverains chinois	DATE d'adoption du Niên-hiệu	NIÊN-HIỆU 年號 des souverains chinois	ÉVÉNEMENTS IMPORTANTS
		PÉRIODE DES CINQ DYNASTIES (五代時) [53 ans]	
		A. — *Dynastie des LƯƠNG postérieurs* (後梁紀) [16 ans]	
太祖 Thái tổ	907	開平 Khai bình	Khúc thừa Dụ meurt; son fils Hạo 顥 prend sa succession (907).
	911	乾化 Càn hóa	
末帝 Mạt đế 均王 (Quân vương)	915	貞明 Trinh minh	Khúc thừa Hạo envoie son fils Thừa Mỹ 承美 pour nouer des relations amicales (通好) avec le royaume sudiste des Nam Hán 南漢 (917). Mais ce sont les Lương postérieurs qui confirment à Thừa Mỹ le titre de Tiết-độ-sứ (919).
	921	龍德 Long đức	
		B. — *Dynastie des ĐƯỜNG postérieurs* (後唐紀) [13 ans]	
莊宗 Trang tông	923	同光 Đồng quang	Thừa Mỹ est battu par les Nam Hán et emmené en captivité. Son lieutenant Dương diên Nghệ 楊延藝 prend les armes et continue la résistance (923).
	926	天成 Thiên thành	
	930	長興 Trường hưng	Dương diên Nghệ bat les troupes chinoises du Nam Hán et se proclame Tiết-độ sứ (931).
閔帝 Mẫn đế	934	應順 Ứng thuận	
廢帝 Phế đế 路王 (Lộ vương)	934	清泰 Thanh thái	
		C. — *Dynastie des TẤN postérieurs* (後晉紀) [11 ans]	
高祖 Cao tổ	936	天福 Thiên phúc	Dương diên Nghệ est tué par son lieutenant Kiểu công Tiện 矯公羨 qui prend sa succession (937). Kiểu công Tiện est mis à mort par Ngô Quyền 吳權. Ce dernier bat les troupes chinoises de secours du Nam Hán sur le fleuve Bạch Đằng (938). Ngô Quyền se proclame roi et fixe la capitale à Cổ Loa (939).
齊王 Tề vương	943	開運 Khai vận	
		D. — *Dynastie des HÁN postérieurs* (後漢紀) [4 ans]	
高祖 Cao tổ	936	天福 Thiên phúc	Mort de Ngô vương Quyền (944).
	948	乾祐 Càn hựu	
隱帝 Ẩn đế	948	乾祐 Càn hựu	
		E. — *Dynastie des CHU postérieurs* (後周紀) [9 ans]	
太祖 Thái tổ	951	廣順 Quảng thuận	
世宗 Thế tông	954	顯德 Hiển đức	
恭帝 Cung đế	960	顯德 Hiển đức	

TABLE III. — Liste des seigneurs Trịnh 鄭主

NOMS DE FAMILLE	TITRES DONNÉS par les souverains Lê	NOMS DYNASTIQUES	TITRES POSTHUMES RITUELS	DURÉE DE GOUVERNEMENT	CORRESPONDANCE avec les Niên-hiệu des souverains Lê
Trịnh Kiểm 鄭檢	Dực quận công 翼郡公 (1539) Lạng quốc công 諒國公 (1545)	Thế tổ 世祖	Minh Khang thái vương 明康太王	1539/x-1569 [1]	Nguyên hòa 元和 Thuận bình 順平 Thiên hựu 天祐 Chính trị 正治
Trịnh Cối 鄭檜	Tuấn đức hầu 俊德候 (1569)	Néant	Néant	x-1569/VIII-1570 [2]	Chính trị 正治
Trịnh Tùng (ou Tòng) 鄭松 ..	Trường quốc công 長國公 (1571) Bình an vương 平安王 (1599)	Thành tổ 成祖	Triết vương 哲王	VIII-1570/17-VI-1623 [3]	Chính trị 正治 Hồng phúc 洪福 Gia thái 嘉泰 Quang hưng 光興 Thận đức 慎德 Hoằng định 弘定 Vĩnh tộ 永祚
Trịnh Tráng 鄭梉	Thanh đô vương 清都王 (1623) Thanh vương 清王 (1629) An Nam phó quốc vương 安南副國王 (1661)	Văn tổ 文祖	Nghị vương 誼王	17-VI-1623/11-IV-1657 [4]	Vĩnh tộ 永祚 Đức long 德隆 Dương hòa 陽和 Phúc thái 福泰 Khánh đức 慶德 Thịnh đức 盛德
Trịnh Tạc 鄭柞	Tây định vương 西定王 (1652) Tây vương 西王 (1668)	Hoằng tổ 弘祖	Dương vương 陽王	11-IV-1657/23-VIII-1682 [5]	Thịnh đức 盛德 Vĩnh thọ 永壽 Cảnh trị 景治 Dương đức 陽德 Đức nguyên 德元 Vĩnh trị 永治 Chính hòa 正和
Trịnh Căn 鄭根	Định quốc vương 定國王 (1682)	Chiêu tổ 昭祖	Khang vương 康王	VIII-1682/10-V-1709 [6]	Chính hòa 正和 Vĩnh thịnh 永盛
Trịnh Cương 鄭棡	An đô vương 安都王 (1709)	Hi tổ 僖祖	Nhân vương 仁王	V-1709/X-1729 [7]	Vĩnh thịnh 永盛 Bảo thái 保泰 Vĩnh khánh 永慶
Tr.nh Giang 鄭杠	Uy Nam vương 威南王 (1730) An Nam thượng vương 安南上王 ou Toàn vương 全王 (1739) Thái thượng vương 太上王 (1740)	Dụ tổ 裕祖	Thuận vương 順王	X-1729/I-1740 [8]	Vĩnh khánh 永慶 Long đức 龍德 Vĩnh hựu 永祐
Trịnh Dinh (ou Doanh) 鄭楹 ..	Minh đô vương 明都王	Nghị tổ 毅祖	Ân vương 恩王	I-1740/17-I-1767 [9]	Vĩnh hựu 永祐 Cảnh hưng 景興
Trịnh Sâm 鄭森	Tĩnh đô vương 靖都王	Thánh tổ 聖祖	Thịnh vương 盛王	I-1767/13-IX-1782 [10]	Cảnh hưng 景興
Trịnh Cán 鄭檊	Điện đô vương 奠都王	Néant	Néant	IX à X-1782 [11]	*Idem*
Trịnh Khải 鄭楷	Đoan nam vương 端南王	Néant	Néant	24-X-1782/VI-1786 [12]	*Idem*
Trịnh Bồng 鄭槰	Côn quốc công 琨國公 (1786) Án đô vương 晏都王 (1786)	Néant	Néant	IX-1786/VIII-1787 [13]	*Idem* Chiêu thống 昭統

[1] 9 novembre au 7 décembre 1659, date de sa démission.
[2] 3 août au 29 septembre 1570, date de sa fuite.
[3] 14 juillet 1623, date de sa mort.
[4] 23 mai 1657, date de sa mort. Le *Lch* donne un autre jour : le 16e jour de la 4e lune, équivalent au 28 mai 1657.
[5] 24 septembre 1682, date de sa mort donnée par le *Lch*.
[6] 17 juin 1709, date de sa mort donnée par le *Lch*.
[7] 21 novembre au 19 décembre 1729, date de sa mort. Le *Lch* donne une autre date : le 28e jour de la 12e lune, équivalant au 15 février 1729.
[8] 29 janvier au 26 février 1740, date de sa démission.
[9] 15 février 1767, date de sa mort selon le *Lch*.
[10] 19 octobre 1782, date de sa mort selon le *Lch*.
[11] Octobre à novembre 1782.
[12] 28 novembre 1782, date de sa prise de pouvoir. 26 juin au 24 juillet 1786, date de son suicide.
[13] 22 octobre-20 novembre 1786 au 12 septembre-10 octobre 1787 (date de sa fuite).

TABLE IV. — Liste des seigneurs Nguyễn 阮主 (1)

NOMS DE FAMILLE	TITRES sous lesquels ils sont connus	TITRES RITUELS POSTHUMES	DURÉE de gouvernement (2)	CORRESPONDANCE avec les Niên-hiệu des souverains Lê et Tây-sơn
Nguyễn Kim 阮淦..........	An tĩnh hầu 安靖侯 Chiêu huân tĩnh công 昭勳靖公	Triệu tổ tĩnh hoàng đế 肇祖靖皇帝	né en 1468 mort en 1545 (3)	Quang thuận 光順 Hồng Đức 洪德 Cảnh thống 景統 Thái trinh 泰貞 Đoan Khánh 端慶 Hồng Thuận 洪順 Quang thiệu 光紹 Thống nguyên 統元 Nguyên Hoà 元和
Nguyễn Hoàng 阮潢.........	Chúa Tiên 仙主 Đoan quận công 端郡公	Thái tổ gia dụ hoàng đế 太祖嘉裕皇帝	1558–1613 (4)	Chính trị 正治 Hồng phúc 洪福 Gia thái 嘉泰 Quang hưng 光興 Thận đức 慎德 Hoằng định 弘定
Nguyễn phước Nguyên 阮福源.	Chúa Sãi 仕主 Thụy quận công 瑞郡公	Hi tông hiếu văn hoàng đế 熙宗孝文皇帝	1613–1635 (5)	Hoằng định 弘定 Vĩnh tộ 永祚 Đức Long 德隆 Dương hoà 陽和
Nguyễn phước Lan 阮福瀾...	Chúa Thượng 上主 Nhân quận công 仁郡公 Công thượng vương 公上王	Thần tông hiếu chiêu hoàng đế 神宗孝昭皇帝	1635–1648 (6)	Dương hoà 陽和 Phúc thái 福泰
Nguyễn phước Tần 阮福瀕...	Chúa Hiền 賢主 Dũng quận công 勇郡公	Thái tông hiếu triết hoàng đế 太宗孝哲皇帝	1648–1687 (7)	Phúc thái 福泰 Khánh đức 慶德 Thịnh đức 盛德 Vĩnh thọ 永壽 Vạn khánh 萬慶 Cảnh trị 景治 Dương đức 陽德 Đức nguyên 德元 Vĩnh trị 永治 Chính hoà 正和
Nguyễn phước Trăn 阮福溙...	Chúa Ngãi 義主 Hoằng quốc công 弘國公	Anh tông hiếu nghĩa hoàng đế 英宗孝義皇帝	1687–1691 (8)	Chính hoà 正和
Nguyễn phước Chu 阮福淍...	Chúa Minh 明主 Tộ quốc công 祚國公	Hiển tông hiếu minh hoàng đế 顯宗孝明皇帝	1691–1725 (9)	Chính hoà 正和 Vĩnh thịnh 永盛 Bảo thái 保泰
Nguyễn phước Trú 阮福澍...	Chúa Ninh 寧主 Đỉnh quốc công 鼎國公	Túc tông hiếu ninh hoàng đế 肅宗孝寧皇帝	1725–1738 (10)	Bảo thái 泰保 Vĩnh khánh 永慶 Long đức 龍德 Vĩnh hựu 永祐
Nguyễn phước Khoát 阮福闊..	Võ vương 武王 Hiểu quận công 曉郡公	Thế tông hiếu võ hoàng đế 世宗孝武皇帝	1738–1765 (11)	Vĩnh hựu 永祐 Cảnh hưng 景興
Nguyễn phước Thuần 阮福淳..	Định vương 定王 Huệ vương 惠王	Duệ tông hiếu định hoàng đế 睿宗孝定皇帝	1765–1777 (12)	Cảnh hưng 景興
Nguyễn phước Ánh 阮福暎...			1778–1802	Cảnh hưng 景興 Thái đức 泰德 Quang trung 光中 Cảnh thịnh 景盛 Bảo hưng 寶興

(1) Dans l'établissement de cette table, nous avons eu recours, en plus des ouvrages mentionnés dans la préface, à celui de Tôn thất Hân, ancien régent de l'Empire, intitulé «Tiên Nguyên toát yếu phổ» 僊源撮要譜 dont la partie préliminaire «Tiền biên» a été traduite en français et publiée dans le *Bulletin des Amis du Vieux Huê*, 1920, p. 295-328. — Nous employons indifféremment les caractères 王 ou 主.

(2) Nous ne mentionnons que les dates de décès de ces seigneurs. Les dates d'accession au pouvoir du successeur au gouvernement, en général, suivent immédiatement les dates de décès.

(3) 20e jour, ve lune : 28 juin 1545.

(4) Jour 庚寅 (3e jour), vie lune : 20 juillet 1613.

(5) Jour 丁亥 (10e jour), xe lune : 19 novembre 1635.

(6) Jour 辛卯 (26e jour), iie lune : 19 mars 1648.

(7) Jour 丁酉 (19e jour), iiie lune : 30 avril 1687.

(8) Jour 丙申 (10e jour), 1re lune : 7 février 1691.

(9) Jour 戊子 (21e jour), ive lune : 1er juin 1725.

(10) Jour 壬寅 (20e jour), ive lune : 7 juin 1638.

(11) Jour 甲午 (20e jour), ve lune : 7 juillet 1765.

(12) Jour 庚辰 (18e jour), ixe lune : 18 octobre 1777.

TABLE V. — Table de conversion des années cycliques en années européennes de 939 à 2010

己亥 Kỷ Hợi	庚子 Canh Tý	辛丑 Tân Sửu	壬寅 Nhâm Dần	癸卯 Quý Mão	甲辰 Giáp Thìn	乙巳 Ất Tỵ	丙午 Bính Ngọ	丁未 Đinh Vị	戊申 Mậu Thân
939-1479	940-1480	941-1481	942-1482	943-1483	944-1484	945-1485	946-1486	947-1487	948-1488
999-1539	1000-1540	1001-1541	1002-1542	1003-1543	1004-1544	1005-1545	1006-1546	1007-1547	1008-1548
1059-1599	1060-1600	1061-1601	1062-1602	1063-1603	1064-1604	1065-1605	1066-1606	1067-1607	1068-1608
1119-1659	1120-1660	1121-1661	1122-1662	1123-1663	1124-1664	1125-1665	1126-1666	1127-1667	1128-1668
1179-1719	1180-1720	1181-1721	1182-1722	1183-1723	1184-1724	1185-1725	1186-1726	1187-1727	1188-1728
1239-1779	1240-1780	1241-1781	1242-1782	1243-1783	1244-1784	1245-1785	1246-1786	1247-1787	1248-1788
1299-1839	1300-1840	1301-1841	1302-1842	1303-1843	1304-1844	1305-1845	1306-1846	1307-1847	1308-1848
1359-1899	1360-1900	1361-1901	1362-1902	1363-1903	1364-1904	1365-1905	1366-1906	1367-1907	1368-1908
1419-1959	1420-1960	1421-1961	1422-1962	1423-1963	1424-1964	1425-1965	1426-1966	1427-1967	1428-1968
己酉 Kỷ Dậu	庚戌 Canh Tuất	辛亥 Tân Hợi	壬子 Nhâm Tý	癸丑 Quý Sửu	甲寅 Giáp Dần	乙卯 Ất Mão	丙辰 Bính Thìn	丁巳 Đinh Tỵ	戊午 Mậu Ngọ
949-1489	950-1490	951-1491	952-1492	953-1493	954-1494	955-1495	956-1496	957-1497	958-1498
1009-1549	1010-1550	1011-1551	1012-1552	1013-1553	1014-1554	1015-1555	1016-1556	1017-1557	1018-1558
1069-1609	1070-1610	1071-1611	1072-1612	1073-1613	1074-1614	1075-1615	1076-1616	1077-1617	1078-1618
1129-1669	1130-1670	1131-1671	1132-1672	1133-1673	1134-1674	1135-1675	1136-1676	1137-1677	1138-1678
1189-1729	1190-1730	1191-1731	1192-1732	1193-1733	1194-1734	1195-1735	1196-1736	1197-1737	1198-1738
1249-1789	1250-1790	1251-1791	1252-1792	1253-1793	1254-1794	1255-1795	1256-1796	1257-1797	1258-1798
1309-1849	1310-1850	1311-1851	1312-1852	1313-1853	1314-1854	1315-1855	1316-1856	1317-1857	1318-1858
1369-1909	1370-1910	1371-1911	1372-1912	1373-1913	1374-1914	1375-1915	1376-1916	1377-1917	1378-1918
1429-1969	1430-1970	1431-1971	1432-1972	1433-1973	1434-1974	1435-1975	1436-1976	1437-1977	1438-1978
己未 Kỷ Vị	庚申 Canh Thân	辛酉 Tân Dậu	壬戌 Nhâm Tuất	癸亥 Quý Hợi	甲子 Giáp Tý	乙丑 Ất Sửu	丙寅 Bính Dần	丁卯 Đinh Mão	戊辰 Mậu Thìn
959-1499	960-1500	961-1501	962-1502	953-1503	964-1504	965-1505	966-1506	967-1507	968-1508
1019-1559	1020-1560	1021-1561	1022-1562	1023-1563	1024-1564	1025-1565	1026-1566	1027-1567	1028-1568
1079-1619	1080-1620	1081-1621	1082-1622	1083-1623	1084-1624	1085-1625	1086-1626	1087-1627	1088-1628
1139-1679	1140-1680	1141-1681	1142-1682	1143-1683	1144-1684	1145-1685	1146-1686	1147-1687	1148-1688
1199-1739	1200-1740	1201-1741	1202-1742	1203-1743	1204-1744	1205-1745	1206-1746	1207-1747	1208-1748
1259-1799	1260-1800	1261-1801	1262-1802	1263-1803	1264-1804	1265-1805	1266-1806	1267-1807	1268-1808
1319-1859	1320-1860	1321-1861	1322-1862	1323-1863	1324-1864	1325-1865	1326-1866	1327-1867	1328-1868
1379-1919	1380-1920	1381-1921	1382-1922	1383-1923	1384-1924	1385-1915	1386-1926	1387-1927	1388-1928
1439-1979	1440-1980	1441-1981	1442-1982	1443-1983	1144-1984	1445-1985	1446-1986	1447-1987	1448-1988
己巳 Kỷ Tỵ	庚午 Canh Ngọ	辛未 Tân Vị	壬申 Nhâm Thân	癸酉 Quý Dậu	甲戌 Giáp Tuất	乙亥 Ất Hợi	丙子 Bính Tý	丁丑 Đinh Sửu	戊寅 Mậu Dần
969-1509	970-1510	971-1511	972-1512	973-1513	974-1514	975-1515	976-1516	977-1517	978-1518
1029-1569	1030-1570	1031-1571	1032-1572	1033-1573	1034-1574	1035-1575	1036-1576	1037-1577	1038-1578
1089-1629	1090-1630	1091-1631	1092-1632	1093-1633	1094-1634	1095-1635	1096-1636	1097-1637	1098-1638
1149-1689	1150-1690	1151-1691	1152-1692	1153-1693	1154-1694	1155-1695	1156-1696	1157-1697	1158-1698
1209-1749	1210-1750	1211-1751	1212-1752	1213-1753	1214-1754	1215-1755	1216-1756	1217-1757	1218-1758
1269-1809	1270-1810	1271-1811	1272-1812	1273-1813	1274-1814	1275-1815	1276-1816	1277-1817	1278-1818
1329-1869	1330-1870	1331-1871	1332-1872	1333-1873	1344-1874	1335-1875	1336-1876	1337-1877	1338-1878
1389-1929	1390-1930	1391-1931	1392-1932	1393-1933	1394-1934	1395-1935	1396-1936	1397-1937	1398-1938
1449-1989	1450-1990	1451-1991	1452-1992	1453-1993	1454-1994	1455-1995	1456-1996	1457-1997	1458-1998
己卯 Kỷ Mão	庚辰 Canh Thìn	辛巳 Tân Tỵ	壬午 Nhâm Ngọ	癸未 Quý Vị	甲申 Giáp Thân	乙酉 Ất Dậu	丙戌 Bính Tuất	丁亥 Đinh Hợi	戊子 Mậu Tý
979-1519	980-1520	981-1521	982-1522	983-1523	984-1524	985-1525	986-1526	987-1527	988-1528
1039-1579	1040-1580	1041-1581	1042-1582	1043-1583	1044-1584	1045-1585	1046-1586	1047-1587	1048-1588
1099-1639	1100-1640	1101-1641	1102-1642	1103-1643	1104-1644	1105-1645	1106-1646	1107-1647	1108-1648
1159-1699	1160-1700	1161-1701	1162-1702	1163-1703	1164-1704	1165-1705	1166-1706	1167-1707	1168-1708
1219-1759	1220-1760	1221-1761	1222-1762	1223-1763	1224-1764	1225-1765	1226-1766	1227-1767	1228-1768
1279-1819	1280-1820	1281-1821	1282-1822	1283-1823	1284-1824	1285-1825	1286-1826	1287-1827	1288-1828
1339-1879	1340-1880	1341-1881	1342-1882	1343-1883	1344-1884	1345-1885	1346-1886	1347-1887	1348-1888
1399-1939	1400-1940	1401-1941	1402-1942	1403-1943	1404-1944	1405-1945	1406-1946	1407-1947	1408-1948
1459-1999	1460-2000	1461-2001	1462-2002	1463-2003	1464-2004	1465-2005	1466-2006	1467-1507	1468-2008
己丑 Kỷ Sửu	庚寅 Canh Dần	辛卯 Tân Mão	壬辰 Nhâm Thìn	癸巳 Quý Tỵ	甲午 Giáp Ngọ	乙未 Ất Vị	丙申 Bính Thân	丁酉 Đinh Dậu	戊戌 Mậu Tuất
989-1529	990-1530	991-1531	992-1532	993-1533	994-1534	995-1535	996-1536	997-1537	998-1538
1049-1589	1050-1590	1051-1591	1052-1592	1053-1593	1054-1594	1055-1595	1056-1596	1057-1597	1058-1598
1109-1649	1110-1650	1111-1651	1112-1652	1113-1653	1114-1654	1115-1655	1116-1656	1117-1657	1118-1658
1169-1709	1170-1710	1171-1711	1172-1712	1173-1713	1174-1714	1175-1715	1176-1716	1177-1717	1178-1718
1229-1769	1230-1770	1231-1771	1232-1772	1233-1773	1234-1774	1235-1775	1236-1776	1237-1777	1238-1778
1289-1829	1290-1830	1291-1831	1292-1832	1293-1833	1294-1834	1295-1835	1296-1836	1297-1837	1298-1838
1349-1889	1350-1890	1351-1891	1352-1892	1353-1893	1354-1894	1355-1895	1356-1896	1357-1897	1358-1898
1409-1949	1410-1950	1411-1951	1412-1952	1413-1953	1414-1954	1415-1955	1416-1956	1417-1957	1418-1958
1469-2009	1470-2010	1471-	1472-	1473-	1474-	1475-	1476-	1477-	1478-

TABLE VI. — Table chronologique des souverains vietnamiens

NOTE PRÉLIMINAIRE

Dans cette table, nous cherchons à donner des dates aussi précises que possible, c'est-à-dire comportant le jour, le mois et l'année du commencement et de la fin de la durée du règne et de celle du Niên-Hiệu de chaque souverain. Mais souvent, cela n'est pas possible lorsque les différents textes consultés ne mentionnent que le mois lunaire au cours duquel l'événement eut lieu, sans préciser le jour. Dans ce cas, nous sommes obligés à ne donner que le mois lunaire dont il s'agit. En ce qui concerne les dates d'intronisation d'un nouveau souverain, souvent le jour exact n'est pas mentionné; il y a lieu de supposer, comme il était de règle, que le trône doit être occupé le plus tôt possible dans la crainte des troubles éventuels dans le pays. L'intronisation suit, selon les circonstances, plus ou moins immédiatement la mort naturelle ou la fin politique du précédent souverain.

Autant pour faciliter notre travail que pour la clarté de l'exposition, nous prenons comme base les dates fournies par le *Cương mục*. Mais lorsque cet ouvrage omet certaines dates ou lorsque celles qu'il nous donne ne sont pas suffisamment précises ou ne sont pas concordantes avec les dates fournies par les autres textes, nous mentionnons les apports, les précisions ou les variantes contenues dans ces derniers, dans des notes explicatives numérotées au bas de chaque page.

Afin de permettre aux usagers de cette Table qui ne disposent pas des tables de conversion, nous convertissons automatiquement toutes les dates cycliques en dates européennes. Nous employons les *chiffres romains* pour désigner les *mois lunaires* et les chiffres arabes pour les mois solaires. Les chiffres arabes placés devant les mois indiquent les jours.

Nous ajouterons, dans cette Table, dans la colonne des noms dynastiques des souverains, leurs noms personnels (Húy danh 諱名) lorsqu'ils n'étaient pas encore couronnés. Dans les cas où les souverains n'avaient pas, pour une cause ou une autre, de noms dynastiques, nous mentionnons purement et simplement leurs noms personnels. Nous y inscrivons, en outre, dans une colonne supplémentaire les noms des dynasties et des souverains chinois contemporains aux dynasties et souverains vietnamiens. La chronologie chinoise est faite d'après celle qui a été publiée dans le *Mathew's Chinese-English Dictionnary*, ouvrage bien connu des sinisants.

TABLE VI. — Table chronologique des souverains vietnamiens

TITRES DYNASTIQUES et noms personnels 廟號諱名	DURÉE DE RÈGNE	NIÊN HIỆU 年號	DURÉE DE NIÊN HIỆU	DYNASTIES ET SOUVERAINS CHINOIS correspondants	DATE d'accession au trône
		AVANT L'ÈRE CHRÉTIENNE			
Kinh Dương Vương 涇陽王	Indéterminée	*Ancêtres des Hồng Bàng*			
Lạc Long Quân 貉龍君 (Sùng Lãm 崇纜)	*Id.*				
Hùng Vương 雄王	2879-258	*Dynastie des Hồng Bàng* 鴻厖氏 (D'après la tradition historique vietnamienne, cette dynastie aurait compté 18 souverains)		*Période légendaire des Cinq Souverains* 五帝紀 (647 ans)	
				1 太昊 Thái Hạo (伏羲 Phục Hi *ou* 庖羲 Bào Hi)	2852
				2 炎帝 Viêm đế (神農 Thần Nông *ou* 烈山 Liệt San)	2737
				3 黃帝 Hoàng đế (有熊 Hữu Hùng *ou* 軒轅 Hiên Viên)	2697
				4 少昊 Thiếu Hạo (金天 Kim Thiên)	2597
				5 顓頊 Chuyên Húc (高陽 Cao Dương)	2513
				6 帝嚳 Đế Cốc (高辛 Cao Tân)	2435
				7 帝摯 Đế Chí	2365
				8 唐帝堯 Đường đế Nghiêu (陶唐 Đào Đường)	2356
				9 虞帝舜 Ngu đế Thuấn (有虞 Hữu Ngu)	2255
				Dynastie des Hạ 夏紀 (439 ans)	
				大禹 Đại Võ	2205
				啓 Khải	2197
				太康 Thái Khang	2188

TABLE VI. — Table chronologique des souverains vietnamiens (*Suite*)

TITRES DYNASTIQUES et noms personnels 廟號諱名	DURÉE DE RÈGNE	NIÊN HIỆU 年號	DURÉE DE NIÊN HIỆU	DYNASTIES ET SOUVERAINS CHINOIS correspondants	DATE d'accession au trône
				仲康 Trọng Khang	2159
				相 Tương	2146
				少康 Thiếu Khang	2079
				杼 Trữ	2059
				槐 Hoè	2040
				芒 Mang	2014
				泄 Thế	1996
				不降 Bất Hàng	1980
				扃 Quynh	1921
				廑 Cận	1900
				孔甲 Khổng Giáp	1879
				皋 Cao	1848
				發 Phát	1837
				桀癸 Kiệt Quí	1818
				Dynastie des Thương ou Ân 商紀 (郎殷紀) [644 ans]	
				成湯 Thành Thang	1766
				太甲 Thái Giáp	1753
				沃丁 Ốc Đinh	1720
				太庚 Thái Canh	1691
				小甲 Tiểu Giáp	1666
				雍己 Ung Dĩ	1649
				太戊 Thái Mậu	1637
				仲丁 Trọng Đinh	1562
				外壬 Ngoại Nhâm	1549
				河亶甲 Hà Đản	1534
				祖乙 Tổ Ất	1525
				祖辛 Tổ Tân	1506
				沃甲 Ốc Giáp	1490
				祖丁 Tổ Đinh	1465
				南庚 Nam Canh	1433
				陽甲 Dương Giáp	1408
				盤庚 Bàn Canh	1401
				小辛 Tiểu Tân	1373
				小乙 Tiểu Ất	1352
				武丁 Võ Đinh	1324
				祖庚 Tổ Canh	1265
				祖甲 Tổ Giáp	1258
				廩辛 Lẫm Tân	1225
				庚丁 Canh Đinh	1219
				武乙 Võ Ất	1198
				太丁 Thái Đinh	1194
				帝乙 Đế Ất	1191
				紂辛 Trụ Tân	1154
				Dynastie des Chu 周紀 (867 ans)	
				武王 Võ Vương	1122
				成王 Thành Vương	1115
				康王 Khang Vương	1078
				昭王 Chiêu Vương	1052
				穆王 Mục Vương	1001
				共王 Cộng Vương	946
				懿王 Ý Vương	934
				孝王 Hiếu Vương	909
				夷王 Di Vương	894
				厲王 Lệ Vương	878
				宣王 Tuyên Vương	827
				幽王 U Vương	781

TABLE VI. — Table chronologique des souverains vietnamiens (*Suite*)

TITRES DYNASTIQUES et noms personnels 廟號諱名	DURÉE DE RÈGNE	NIÊN HIỆU 年號	DURÉE DE NIÊN HIỆU	DYNASTIES ET SOUVERAINS CHINOIS correspondants		DATE d'accession au trône
				Période des Cheou orientaux ou des Royaumes combattants (東周春秋戰國)		
				平王 Bình Vương		770
				桓王 Hoàn Vương		719
				莊王 Trang Vương		696
				僖王 Hi Vương		681
				惠王 Huệ Vương		676
				襄王 Tương Vương		651
				頃王 Khuynh Vương		618
				匡王 Khuông Vương		612
				定王 Định Vương		606
				簡王 Giản Vương		585
				靈王 Linh Vương		571
				景王 Cảnh Vương		544
				敬王 Kính Vương		519
				元王 Nguyên Vương		475
				貞定王 Trinh Định Vương		468
				考王 Khảo Vương		440
				威烈王 Uy liệt Vương		425
				安王 An Vương		401
				烈王 Liệt Vương		375
				顯王 Hiển Vương		368
				愼靚王 Thận Tĩnh Vương		320
				赧王 Nản *ou* Noản Vương		314
An Dương Vương 安陽王 (Thục Phán 蜀泮)	257-208	*Dynastie des Thục* 蜀氏		*Id.* (58e année)		257
				東周王 Đông Chu Vương (a régné nominalement jusqu'en 249)		255
				Dynastie des Tần 秦紀 (49 ans)		
				昭襄王 Chiêu Tương Vương		255
				孝文王 Hiếu Văn Vương		250
				莊襄王 Trang Tương Vương		249
				王政 Vương Chính		246
				始皇帝 Thủy Hoàng đế		221
				二世皇帝 Nhị Thế Hoàng đế (1re année)		209
Triệu Võ Vương 趙武王 (Đà 佗)	207-137	Néant	Néant	*Id.* (3e)		207
				Titres dynastiques	Nien Hao chinois	DATE d'adoption de Niên Hiệu
				Dynastie des Hán antérieurs (前漢西漢)		
				Cao Tổ 高祖	Néant	Néant
Triệu Văn Vương 趙文王 (Hồ 胡)	136-125	*Id.*	*Id.*	Võ Đế 武帝	Kiến Nguyên 建元 (5e)	*Id.*
Triệu Minh Vương 趙明王 (Anh Tề 嬰齊)	124-113	*Id.*	*Id.*	*Id.*	Nguyên Sóc 元朔 (5e)	*Id.*
Triệu Ai Vương 趙哀王 (Hưng 興)	113-112	*Id.*	*Id.*	*Id.*	Nguyên Đỉnh 元鼎 (4e)	*Id.*
Triệu Thuật Dương Vương 趙術陽王 (Kiến Đức 建德)	112-111	*Id.*	*Id.*	*Id.*	*Id.* (5e)	*Id.*

DE 111 AVANT JÉSUS-CHRIST À 939 APRÈS JÉSUS-CHRIST, PÉRIODE DE DOMINATION CHINOISE (cf. Table II)

TABLE VI. — Table chronologique des souverains vietnamiens (*Suite*)

TITRES DYNASTIQUES et noms personnels 廟號諱名	DURÉE DE RÈGNE	NIÊN HIỆU 年號	DURÉE DE NIÊN HIỆU	DYNASTIES ET SOUVERAINS CHINOIS correspondants — Titres dynastiques	Nien Hao chinois	DATE d'adoption de Niên Hiệu
			APRÈS L'ÈRE CHRÉTIENNE			
				Dynastie des Hán postérieurs (後漢東漢)		
Trưng Nữ Vương 徵女王.	40-43	Néant	Néant	Quang Võ đế 光武帝	Kiến Võ 建武	Néant
				Période de division entre Nord et Sud 南比朝		
Nam Việt Đế 南越帝 (Lý Bôn 李賁)	XII/541-III/548 (janvier 542-25/3 au 23/4/548)	Thiên Đức	I/544-III/548 (février 544-avril 548)	Lương Võ đế 梁武帝	Đại Đồng 大同 (10e)	544
Triệu Việt Vương 趙越王 (Triệu Quang Phục 趙光復)	549-571	Néant	Néant	*Id.*	Thái Thanh 太清 (2e)	Néant
Đào Lang Vương 桃郎王 (Lý Thiên Bảo 李天寶)	550-555	*Id.*	*Id.*	Giản Văn đế 簡文帝	Đại Bảo 大寶 (1re)	*Id.*
Lý Hậu Đế 李後帝 (Lý Phật Tử 佛子) (1)	571-602	*Id.*	*Id.*	Trần Tuyên đế 陳宣帝	Đại Kiến 大建 (3e)	*Id.*
				Période des Cinq Dynasties 五代		
Ngô Vương Quyền 吳王權.	939-944	*Id.*	*Id.*	Tấn Cao tổ 晉高祖	Thiên Phúc 天福 (4e)	*Id.*
Dương Tam Kha 楊三哥.	945-950	*Id.*	*Id.*	Tấn Tề Vương 晉齊王	Khai Vận 開運 (2e)	*Id.*
Nam Tấn Vương 南晉王 (Ngô Xương Văn 吳昌文)	951-965	*Id.*	*Id.*	Chu Thái Tổ 周太祖	Quảng Thuận 廣順 (1re)	*Id.*

(1) Nous mentionnons les règnes de ces quatre chefs locaux que la tradition historique vietnamienne considère comme des souverains appartenant à la dynastie des Lý antérieurs (前李) bien qu'ils soient inclus dans la période sous domination chinoise.

TITRES DYNASTIQUES et noms personnels	DURÉE DE RÈGNE	NIÊN HIỆU	DURÉE DE NIÊN HIỆU	Titres dynastiques	Nien Hao chinois	DATE d'adoption de Niên Hiệu
Thiên Sách Vương 天策王 (Ngô xương Ngập 吳昌岌)	951-954	Néant	Néant	Chu Thái Tổ 周太祖	Quảng Thuận 廣順 (1re)	Néant
				Dynastie des Tống 宋紀		
Thập Nhị Sứ quân 十二使君 (les 12 Seigneuries)	966-967	*Id.*	*Id.*	Thái Tổ 太祖	Càn Đức 乾德 (4e)	*Id.*
Đinh Tiên Hoàng 丁先皇 (Đinh Bộ Lĩnh 丁部領)	968-x/979 (24/10 au 22/11/979)	Thái Bình (1-10)	I/970-VII/980 (9/2/970-cf. règne)	*Id.*	Khai Bảo 開寶 (3e)	970
Đinh đế Toàn 丁帝璿…	x/979-VII/980 (cf. *supra*-14/8 au 11/9/980)	*Id.* (11)	Même durée que règne	Thái Tông 太宗	Thái Bình Hưng Quốc 太平興國 (4e)	979
Lê Đại Hành 黎大行 (Lê Hoàn 黎桓)	VII/980-III/1005 (cf. *supra*-12/4 au 10/5/1005)	Thiên Phúc (1-9)	VII/980-I/989 (cf. règne-9/2 au 9/3/989)	*Id.*	*Id.* (5e)	980
Id.	*Id.*	Hưng Thống (1-5)	I/989-30/XII/993 癸巳 (cf. *supra*-13/2/994)	*Id.*	Đoan Củng 端拱 (2e)	989
Id.	*Id.*	Ứng Thiên (1-12)	1/I/994-x/1005 (14/2/994-5/11 au 3/12/1005)	*Id.*	Thuần Hoá 淳化 (5e)	994
Lê Trung Tông 黎中宗 (Long Việt 龍鉞)	x/1005 (3 jours) (cf. *infra*)	Ứng Thiên (12)	*Id.*	Chân Tông 眞宗	Cảnh Đức 景德 (2e)	1005
Lê Long Đĩnh 黎龍鋌…	x/1005-x/1009 (5/11 au 3/12/1005-21/10 au 19/11/1009)	Ứng Thiên (13-14)	x/1005-30/XII/1007 丁未 (cf. règne-9/2/1008)	*Id.*	*Id.* (2e)	1005
Id.	*Id.*	Cảnh Thụy (1-2)	1/I/1008-30/XII/1009 己酉 (10/2/1008-17/1/1010)	*Id.*	Đại Trung Tường Phù 大中祥符 (1re)	1008
Lý Thái Tổ 李太祖 (Công Uẩn 公蘊)	x/1009-3/III/1028 (cf. *supra*. 31 mars 1028)	Thuận Thiên (1-19)	1/I/1010-3/III/1028 (18/1/1010-cf. règne)	*Id.*	*Id.* (3e)	1010
Lý Thái Tông 李太宗 (Phật Mã 佛瑪)	4/III/1028-1/x/1054 (1/4/1028-3/11/1054)	Thiên Thành (1-6)	4/III/1028-29/XII/1033 癸酉 (cf. règne-22/1/1034)	Nhân Tông 仁宗	Thiên Khánh 天聖 (6e)	1028
Id.	*Id.*	Thông Thụy (1-5)	1/I/1034-29/XII/1038 戊寅 (23/1/1034-26/1/1039)	*Id.*	Cảnh Hựu 景祐 (1re)	1034
Id.	*Id.*	Càn Phù Hữu Đạo (1-3)	1/I/1039-30/XII/1041 辛巳 (27/1/1039-24/1/1042)	*Id.*	Bảo Nguyên 寶元 (2e)	1039
Id.	*Id.*	Minh Đạo (1-2)	1/I/1042-30/XII/1043 癸未 (25/1/1042-1/2/1044) (1)	*Id.*	Khánh Lịch 慶曆 (2e)	1042

(1) Cette période court à partir de la 10e lune seulement (16 novembre au 14 décembre) de 1042 selon le *Tt*, quyển II, folio 30 et le *SK*, 36 *b*, 37 *b*.

TABLE VI. — Table chronologique des souverains vietnamiens (*Suite*)

TITRES DYNASTIQUES et noms personnels 廟號諱名	DURÉE DE RÈGNE	NIÊN HIỆU 年號	DURÉE DE NIÊN HIỆU	DYNASTIES ET SOUVERAINS CHINOIS correspondants — Titres dynastiques	DYNASTIES ET SOUVERAINS CHINOIS correspondants — Nien Hao chinois	DATE d'adoption de Nien Hiệu
Lý Thái Tông 李太宗 (Phật Mã 佛瑪)	4/III/1028-1/x/1054 (1/4/1028-3/11/1054)	Thiên Cảm Thánh Võ (1-5)	1/I/1044-29/XII/1048 戊子 (2/2/1044-4/2/1049) (1)	Nhân Tông 仁宗	Khánh Lịch 慶曆 (4e)	1044
Id.	*Id.*	Sùng Hưng Đại Bảo (1-6)	1/I/1049-1/x/1054 (5/2/1049-cf. règne) (2)	*Id.*	Hoàng Hựu 皇祐 (1re)	1049
Lý Thánh Tông 李聖宗 (Nhật Tôn 日尊)	2/x/1054-10/I/1072 (4/11/1054-[illegible]/1072)	Long Thụy Thái Bình (1-5)	2/x/1054-29/XII/1058 戊戌 (cf. règne-14/2/1059) (3)	*Id.*	Chí Hoà 至和 (1re)	1054
Id.	*Id.*	Chương Thánh Gia Khánh (1-7)	1/I/1059-30/XII/1065 已巳 15/2/1059-28/1/1066	*Id.*	Gia Hựu 嘉祐 (4e)	1059
Id.	*Id.*	Long Chương Thiên Tự (1-2)	1/I/1066-29/XII/1067 丁未 (29/1/1066-5/2/1068)	Anh Tông 英宗	Trị Bình 治平 (3e)	1066
Id.	*Id.*	Thiên Huống Bảo Tượng (1)	1/I/1068-30/XII/1068 戊申 (6/2/1068-25/I/1069) (4)	Thần Tông 神宗	Hi Ninh 熙寧 (1re)	1068
Id.	*Id.*	Thần Võ (1-4)	1/I/1069-10/I/1072 (26/I/1069-cf. règne) (5)	*Id.*	*Id.* (2e)	1069
Lý Nhân Tông 李仁宗 (Càn ou Kiền Đức 乾德)	11/I/1072-12/XII/1127 (2/2/1072-15/1/1128)	Thái Ninh (1-4)	11/I/1072-30/XII/1075 乙卯 (cf. règne-7/2/1076)	*Id.*	*Id.* (5e)	1072
Id.	*Id.*	Anh Võ chiêu thắng (1-9)	1/I/1076-30/XII/1084 甲子 (8/2/1076-28/1/1085) (6)	*Id.*	*Id.* (9e)	1076
Id.	*Id.*	Quảng Hựu (1-7)	1/I/1085-29/XII/1091 辛未 (29/1/1085-9/2/1092)	*Id.*	Nguyên Phong 元豐 (8e)	1085
Id.	*Id.*	Hội Phong (1-9)	1/I/1092-29/XII/1100 庚辰 (10/2/1092-30/1/1101) (7)	Triết Tông 哲宗	Nguyên Hựu 元祐 (6e)	1092
Id.	*Id.*	Long Phù (1-9)	1/I/1101-29/XII/1109 已丑 (31/1/1101-21/1/1110)	Huy Tông 徽宗	Kiến Trung Tĩnh Quốc 建中靖國 (1re)	1101

(1) Cette période court à partir de la 11e lune seulement (22 novembre au 21 décembre) de 1044 d'après le *Tt*, II, 34 *a* et le *SK*, II, 40 *b*.
(2) Cette période court à partir de la 3e lune seulement (5 avril-4 mai) de 1049 d'après le *Tt*, II, 37 *a* et le *SK*, II, 44 *b*.
(3) Cette période court à partir de la 9e lune (4 octobre-2 novembre) de 1054 d'après le *Tt*, II, 39 *a* et le *SK*, II, 48 *a*.
(4) Cette période court à partir de la 2e lune seulement (7 mars-4 avril) de 1068 d'après le *Tt*, III, 4 *b* et le *SK*, III, 6 *a*.
(5) Cette période court à partir de la 7e lune seulement (21 juillet-19 août) de 1069 d'après le *Tt*, III, 4 *b*, 5 *a* et le *SK*, III, 7 *a*.
(6) Cette période court à partir de la 4e lune (6 mai-4 juin) de 1076 d'après le *Tt*, III, 9 *a* et le *SK*, III, 14 *b*.
(7) Cette période court à partir de la 8e lune (5 septembre-3 octobre) de 1092 d'après le *Tt*, III, 12 *b* et le *SK*, III, 22 *a*.

Lý Nhân Tông 李仁宗 (Kiền Đức 乾德)	11/I/1072-12/XII/1127 (2/2/1072-15/1/1128)	Hội Tường Đại Khánh (1-10)	1/I/1110-29/XII/1119 已亥 (22/2/1110-31/1/1120)	Huy Tông 徽宗	Đại Quan 大觀 (4e)	1110
Id.	*Id.*	Thiên Phù Duệ Võ (1-7)	1/I/1120-29/XII/1126 丙午 (1/2/1120-12/2/1127)	*Id.*	Tuyên Hoà 宣和 (2e)	1120
				Dynastie des Tống du Sud 南宋紀		
Id.	*Id.*	Thiên Phù Khánh Thọ (1)	1/I/1127-29/XII-1127 丁未 (13/2/1127-1/2/1128)	Cao Tông 高宗	Kiến Viêm 建炎 (1re)	1127
Lý Thần Tông 李神宗 (Dương Hoán 陽煥)	30/XII/1127-26/IX/1138 (2/2/1128-31/10/1138)	Thiên Thuận (1-5)	1/I/1128-29/XII/1132 壬子 (3/2/1128-6/2/1133)	*Id.*	*Id.* (2e)	1128
Id.	*Id.*	Thiên Chương Bảo Tự (1-6)	1/I/1133-30/IX/1138 (7/2/1133-4/11/1138)	*Id.*	Thiệu Hưng 紹興 (3e)	1133
Lý Anh Tông 李英宗 (Thiên Tộ 天祚)	1/x/1138-26/VII/1175 (5/11/1138-14/8/1175)	Thiệu Minh (1-2)	1/x/1138-30-XII/1139 已未 (cf. règne-21/1/1140)	*Id.*	*Id.* (8e)	1138
Id.	*Id.*	Đại Định (1-23)	1/I/1140-29/XII/1162 壬子 (22/1/1140-4/2/1163) (1)	*Id.*	*Id.* (10e)	1140
Id.	*Id.*	Chính Long Bảo Ứng (1-11)	1/I/1163-30/XII/1173 癸巳 (5/2/1163-3/2/1174)	Hiếu Tông 孝宗	Long Hưng 隆興 (1re)	1163
Id.	*Id.*	Thiên Cảm Chí Bảo (1-2)	1/I/1174-29/XII/1175 已未 (4/2/1174-11/2/1176) (2)	*Id.*	Thuần Hi 淳熙 (1re)	1174
Lý Cao Tông 李高宗 (Long Cán 龍幹)	VII/1175-27/x/1210 (août 1175-15/11/1210)	Trinh Phù (1-10)	1/I/1176-30/XII/1185 已巳 (12/2/1176-22/1/1186)	*Id.*	*Id.* (3e)	1176
Id.	*Id.*	Thiên Tư Gia Thụy (1-16)	1/I/1186-30/XII/1201 辛酉 (23/1/1186-25/1/1202) (3)	*Id.*	*Id.* (13e)	1186
Id.	*Id.*	Thiên Gia Bảo Hựu (1-3)	1/I/1202-30/XII/1204 甲子 (26/1/1202-21/1/1205) (4)	Ninh Tông 寧宗	Gia Thái 嘉泰 (2e)	1202
Id.	*Id*	Trị Bình Long Ứng (1-6)	1/I/1205-30/XII/1210 庚午 (22/1/1205-16/1/1211) (5)	*Id.*	Khai Hi 開禧 (1re)	1205
Lý Huệ Tông 李惠宗 (Sảm 旵)	28/x/1210-x/1224 (16/11/1210-13/11 au 11/12/1224)	Kiến Gia (1-14)	1/I/1211-x/1224 (17/1/1211-cf. règne)	*Id.*	Gia Định 嘉定 (4e)	1211

(1) Cette période court à partir de la 2e lune (20 février-20 mars) de 1140 d'après le *Tt*, IV, 1 *a*.
(2) Cette période court à partir de la 2e lune (5 mars-3 avril) de 1174 d'après le *Tt*, IV, 15 *b* et le *SK*, IV, 19 *b*.
(3) Cette période court à partir de la 7e lune (18 juillet-16 août) de 1186 d'après le *Tt*, IV, 20 *b* et le *SK*, IV, 28 *b*.
(4) Cette période court à partir de la 8e lune (19 août-17 septembre) de 1202 d'après le *Tt*, IV, 22 *b* et le *SK*, IV, 33 *a*.
(5) Cette période court à partir de la 3e lune (22 mars-20 avril) de 1205 d'après le *Tt*, IV, 24 *a*.

TABLE VI. — Table chronologique des souverains vietnamiens (*Suite*)

TITRES DYNASTIQUES et noms personnels 廟號諱名	DURÉE DE RÈGNE	NIÊN HIỆU 年號	DURÉE DE NIÊN HIỆU	DYNASTIES ET SOUVERAINS CHINOIS correspondants		DATE d'adoption de Nien Hiệu
				Titres dynastiques	Nien Hao chinois	
Lý Chiêu Hoàng 李昭皇 (Phật Kim 佛金)	x/1224-20/xii/1225 乙酉 (cf. *supra*-19/1/1226)	Thiên Chương Hữu Đạo (1-2)	Même durée que règne	Ninh Tông 寧宗	Gia Định 嘉定 (17e)	1224
Trần Thái Tông 陳太宗 (Cảnh 煚)	21/xii/1125-24/ii/1258 (20/1/1226-30/3/1258)	Kiến Trung (1-7)	21/xii/1225-30/xii/1231 辛卯 (cf. règne-23/1/1232)	Lý Tông 理宗	Bảo Khánh 寶慶 (1re)	1225
Id.	*Id.*	Thiên Ứng Chính Bình (1-18)	1/i/1232-30/xii/1250 庚戌 (24/1/1232-23/1/1251) (1)	*Id.*	Thiệu Định 紹定 (5e)	1232
Id.	*Id.*	Nguyên Phong (1-7)	1/i/1251-30/ii/1258 (24/1/1251-5/4/1258) (2)	*Id.*	Thuần Hựu 淳祐 (11e)	1251
Trần Thánh Tông 陳聖宗 (Hoảng 晃)	24/ii/1258-22/x/1278 (30/3/1258-8/11/1278)	Thiệu Long (1-15)	1/iii/1258-12/xii/1272 壬申 (6/4/1258-20/1/1273)	*Id.*	Bảo Hựu 寶祐 (6e)	1258
Id.	*Id.*	Bảo Phù (1-6)	1/i/1273-30/xii/1278 戊寅 (21/1/1273-12/2/1279)	Độ Tông 度宗	Hàm Thuần 咸淳 (9e)	1273
				Dynastie des Nguyên 元紀		
Trần Nhân Tông 陳仁宗 (Khâm 昤)	22/x/1278-9/iii/1293 (8/11/1278-16/4/1293)	Thiệu Bảo (1-6)	1/i/1279-30/xii/1284 甲申 (13/2/1279-5/2/1285)	Thế Tổ 世祖	Chí Nguyên 至元 (16e)	1279
Id.	*Id.*	Trùng Hưng (1-8)	1/i/1285-9/iii/1293 (6/2/1285-16/4/1293) (3)	*Id.*	*Id.* (22e)	1285
Trần Anh Tông 陳英宗 (Thuyên 烇)	9/iii/1293-19/iii/1314 (16/4/1293-4/4/1314)	Hưng Long (1-21)	Même durée que règne	*Id.*	*Id.* (30e)	1293
Trần Minh Tông 陳明宗 (Mạnh 奣)	19/iii/1314-15/ii/1329 (4/4/1314-15/3/1329)	Đại Khánh (1-10)	19/iii/1314-30/xii/1323 癸亥 (cf. règne-26/1/1324)	Nhân Tông 仁宗	Diên Hựu 延祐 (1re)	1314
Id.	*Id.*	Khai Thái (1-5)	1/i/1324-15/ii/1329 (27/1/1324-15/3/1329)	Thái Định đế 泰定帝	Thái Định 泰定 (1re)	1324
Trần Hiến Tông 陳憲宗 (Vượng 旺)	15/ii/1329-11/vi/1341 (15/3/1329-24/7/1341)	Khai Hựu (1-12)	15/ii/1329-21/viii/1341 (cf. règne-2/10/1341)	Minh Tông 明宗	Thiên Lịch 天曆 (2e)	1329

(1) Cette période court à partir de la 7e lune (20 juillet-17 août) de 1232 d'après le *Tt*, V, 7 *a* et le *SK*, V, 11 *a*.
(2) Cette période court à partir de la 2e lune seulement (22 février-23 mars) de 1251 d'après le *Tt*, III, 17 *a* et le *SK*, V, 25 *b*.
(3) Cette période court à partir de la 9e lune seulement (30 septembre-28 octobre) de 1285 selon le *Tt*, V, 45 *b* et le *SK*, V, 60 *b*.

TITRES DYNASTIQUES et noms personnels	DURÉE DE RÈGNE	NIÊN HIỆU	DURÉE DE NIÊN HIỆU	Titres dynastiques	Nien Hao chinois	DATE
Trần Dụ Tông 陳裕宗 (Hạo 暭)	21/viii/1341-25/v/1369 (2/10/1341-29/6/1369) (1)	Thiệu Phong (1-17)	21/viii/1341-30/xii/1357 丁酉 (cf. règne-8/2/1358)	Thuận Đế 順帝	Chí Chính 至正 (1re)	1341
Id.	*Id.*	Đại Trị (1-12)	1/i/1358-25/vi/1369 (9/2/1358-cf. règne)	*Id.*	*Id.* (18e)	1358
				Dynastie des Minh 明紀		
Dương Nhật Lễ 楊日禮	vi/1369-13/xi/1370 4/7 à 2/8/1369-1/12/1370	Đại Định (1-2)	Même durée que règne	Thái Tổ 太祖	Hồng Võ 洪武 (2e)	1369
Trần Nghệ Tông 陳藝宗 (Phủ 暊)	15/xi/1370-9/xi-1372 (3/12/1370-4/12/1372)	Thiệu Khánh (1-1)	15/xi/1370-29/xii/1372 壬子 (cf. règne-23/1/1373)	*Id.*	*Id.* (3e)	1370
Trần Duệ Tông 陳睿宗 (Cảnh 曔)	9/xi/1372-24/i/1377 (4/12/1372-4/3/1377)	Long Khánh (1-4)	1/i/1373-12/v/1377 (24/1/1373-18/6/1377)	*Id.*	*Id.* (6e)	1373
Trần Phế đế 陳廢帝 (Hiện 晛)	13/v/1377-6/xii/1388 (19/6/1377-3/1/1388)	Xương Phù (1-11)	(cf. règne-3/1/1389) 戊辰	*Id.*	*Id.* (10e)	1377
Trần Thuận Tông 陳順宗 (Ngung 顒)	27/xii/1388-15/iii/1398 (24/1/1389-2/4/1398)	Quang Thái (1-10)	Même durée que règne	*Id.*	*Id.* (21e)	1388
Trần Thiếu đế 陳少帝 (An 安)	15/iii/1398-28/ii/1400 (2/4/1398-23/3/1400)	Kiến Tân (1-2)	Même durée que règne	*Id.*	*Id.* (31e)	1398
Hồ Quí Ly 胡季犛	28/ii/1400-xii/1400 庚辰 (23/3/1400-16/12/1400 à 14/1/1401)	Thánh Nguyên (1)	Même durée que règne	Huệ đế 惠帝	Kiến Văn 建文 (2e)	1400
Hồ Hán Thương 胡漢蒼	xii/1400-12/v/1407 (cf. *supra*, 29/5/1407)	Thiệu Thành (1-2)	1/i/1401-29/xii/1402 壬午 (15/1/1401-22/1/1403)	*Id.*	*Id.* (3e)	1401
Id.	*Id.*	Khai Đại (1-4)	1/i/1403-12/v/1407 (23/1/1403-cf. règne)	Thành Tổ 成祖	Vĩnh Lạc 永樂 (1re)	1403
Trần Đế Ngỗi 陳帝頠 (Giản Định đế 簡定帝)	2/x/1407-17/iii/1409 (11/3/1407-2/4/1409)	Hưng Khánh (1-3)	Même durée que règne	*Id.*	*Id.* (5e)	1407
Trần đế Quí Khoáng *ou* Khoách 陳帝季擴	17/iii/1409-xii/1413 癸巳 (2/4/1409-23/12/1413 à 21/1/1414)	Trùng Quang (1-5)	Même durée que règne	*Id.*	*Id.* (7e)	1409
Lê Lợi 黎利	i/1418-14/iv/1428 6/2 au 7/3/1418-28/4/1428	Bình Định Vương (1-10)	Même durée que gouvernement	*Id.*	*Id.* (16e)	1418
Lê Ngạ 黎餓 (cité pour mémoire)	à partir xi/1426 xi/1419 (17/11 au 16/12/1419)	Vệ Quốc Công Vĩnh Thiên (1 à 2 mois)	*Id.* Même durée que règne	*Id.*	*Id.* (17e)	1419

(1) Selon le *SK*, VII, 36 *a*, *b*, le décès de ce souverain remonte plutôt au 25e jour de la 4e lune (31 mai 1369).

TABLE VI. — Table chronologique des souverains vietnamiens (*Suite*)

TITRES DYNASTIQUES et noms personnels 廟號諱名	DURÉE DE RÈGNE	NIÊN HIỆU 年號	DURÉE DE NIÊN HIỆU	DYNASTIES ET SOUVERAINS CHINOIS correspondants		DATE d'adoption de Nien Hiệu
				Titres dynastiques	Nien Hao chinois	
Trần Cảo 陳暠..........	XI/1426-10/I/1428 (cf. *supra*, 26/1/1428)	Thiên Khánh (1-3)	Même durée que règne	Tuyên Tông 宣宗	Tuyên Đức 宣德 (1re)	1426
Lê Thái Tổ 黎太祖.....	15/IV/1428-22/VIII *bis*/1433 (29/4/1428-5/10/1433) [1]	Thuận Thiên (1-6)	15/IV/1428-29/XII/1433 癸丑 (cf. *supra*-8/2/1434)	*Id.*	*Id.* (3e)	1428
Lê Thái Tông 黎太宗 (Nguyên Long 元龍)	8/IX/1433-4/VIII/1442 (20/10/1433-7/9/1442)	Thiệu Bình (1-6)	1/I/1434-30/X/1440 (9/2/1434-24/11/1440)	*Id.*	*Id.* (9e)	1433
Id.	*Id.*	Đại Bảo (1-3)	1/XI/1440-30/XII/1442 壬戌 (25/11/1440-30/1/1443)	Anh Tông 英宗	Chính Thống 正統 (5e)	1440
Lê Nhân Tông 黎仁宗 (Bang Cơ 邦基)	12/VIII/1442-3/X/1459 (15/9/1442-28/10/1459)	Thái Hoà (1-11)	1/I/1443-30/XII/1453 癸酉 (31/1/1443-28/1/1454)	*Id.*	*Id.* (8e)	1443
Id.	*Id.*	Diên Ninh (1-6)	1/I/1454-6/X/1459 (29/1/1454-31/10/1459)	Cảnh đế 景帝	Cảnh Thái 景泰 (5e)	1454
Lê Nghi Dân 黎宜民....	7/X/1459-6/VI/1460 (1/11/1459-24/6/1460)	Thiên Hưng (1-2)	Même durée que règne	Anh Tông 英宗	Thiên Thuận 天順 (3e)	1459
Lê Thánh Tông 黎聖宗 (Tư Thành 思誠)	7/VI/1460-30/I/1497 (25/6/1460-3/3/1497) [2]	Quang Thuận (1-10)	1/I/1460-30/XII/1469 己丑 (24/1/1460-31/1/1470)	*Id.*	*Id.* (4e)	1460
Id.	*Id.*	Hồng Đức (1-28)	1/I/1470-29/XII/1497 丁巳 (1/2/1470-21/1/1498)	Hiến Tông 憲宗	Thành Hoá 成化 (6e)	1470
Lê Hiến Tông 黎憲宗 (Tăng ou chanh 鏳)	6/II/1497-13/V/1504 (9/3/1497-24/6/1504) [3]	Cảnh Thống (1-7)	1/I/1498-5/VI/1504 (22/1/1498-16/7/1504)	Hiếu Tông 孝宗	Hoằng Trị 弘治 (11e)	1497
Lê Túc Tông 黎肅宗 (Thuần 淳)	6/VI/1504-8/XII/1504 (17/7/1504-12/1/1505)	Thái Trinh (1)	6/VI/1504-30/XII/1504 甲子 (cf. règne-3/2/1505)	*Id.*	*Id.* (17e)	1504

(1) La date exacte de la mort de Lê Thái Tổ nous a été fournie par le *Tt*, X, 74, 76 *b* et le *Cm*, XV, 32 *b*. Par contre le *Lch* a mentionné à tort comme étant la 8e lune ordinaire, alors qu'il s'agit de la 8e lune supplémentaire.

(2) Le *CM*, XXIX, 21 *b*, mentionne que Lê Thánh Tông mourut le jour cyclique 壬子, c'est-à dire le 10e jour de la 1re lune de l'année 丁巳 (1497), ce qui correspond au 11 février 1497. Par contre, le *Tt*, XIII, 75 *a*, 77 *a*, place le décès au 30e jour de la 1re lune qu'il mentionne comme correspondant au jour cyclique 壬子 de la 1re lune, ce qui est une erreur, car le jour cyclique 壬子 correspond au 10e jour de la 1re lune et non le 30e jour. Heureusement, la stèle de Lê Thánh Tông que E. Gaspardonne a relevé à Lam Sơn nous donne la date exacte; ce souverain est mort au jour cyclique 壬申 de la 1re lune (c'est-à-dire le 30e jour), ce qui équivaut au 3 mars 1497. Il y a donc eu une erreur de copiste dans le *Toàn Thơ* en ce qui concerne le jour cyclique, erreur reprise d'ailleurs dans le *Cương-mục*.

(3) Le *Lch* donne un autre jour, plutôt le 24e jour de la 5e lune (5 juillet 1504).

TITRES DYNASTIQUES et noms personnels	DURÉE DE RÈGNE	NIÊN HIỆU	DURÉE DE NIÊN HIỆU	Titres dynastiques	Nien Hao chinois	DATE d'adoption de Nien Hiệu
Lê Uy Mục 黎威穆 (Tuấn 濬)	18/XII/1504-1/XII/1509 (22/1/1505-10/1/1510)	Đoan Khánh (1-5)	1/I/1505-3/XII/1509 己巳 (4/2/1505-12/1/1510)	Hiếu Tông 孝宗	Hoằng Trị 弘治 (18e)	1505
Lê Tương Dực 黎襄翼 (Oánh 瀠)	4/XII/1509-7/IV/1516 (13/1/1510-8/5/1516)	Hồng Thuận (1-8)	4/XII/1509-26/IV/1516 (cf. règne-27/5/1516)	Vũ Tông 武宗	Chính Đức 正德 (4e)	1509
Trần Cao 陳高 (usurpateur).	6/III/1516-XI/1516 (7/4/1516-24/11 à 22/12/1516)	Thiên Ứng (1)	Même durée que règne	*Id.*	*Id.* (11e)	1516
Lê Chiêu Tông 黎昭宗 (Y 椅)	27/IV/1516-18/XII/1526 丙戌 (28/5/1516-19/1/1527) [1]	Quang Thiệu (1-11)	27/IV/1516-27/VII/1522 (cf. règne-18/8/1522) 1522, date de sa fuite	*Id.*	*Id.*	1516
Trần Thăng 陳昇 (usurpateur)	XI/1516-VII/1521 (cf. *supra*, 2 à 31 août 1521)	Tuyên Hoà (1-6)	Même durée que règne	*Id.*	*Id.*	1516
Lê Bảng 黎榜 (pour mémoire)	1518	Đại Đức	1518	*Id.*	*Id.* (13e)	1518
Lê Du 黎榆 (pour mémoire).	1518	Thiên Hiến	1518	*Id.*	*Id.*	1518
Lê Hoàng đệ Thung 黎皇弟椿	1/VIII/1522-15/VI/1527 (21/8/1522-12/7/1527)	Thống Nguyên (1-6)	Même durée que règne	Thế Tông 世宗	Gia Tĩnh 嘉靖 (1re)	1522
Mạc Đăng Dung 莫登庸.	15/VI/1527-I/1530 (12/7/1527-29/1 à 27/2/1530)	Minh Đức (1-3)	Même durée que règne	*Id.*	*Id.* (6e)	1527
Mạc Đăng Doanh 莫登瀛.	I/1530-15/I/1540 (cf. *supra*, 22/2/1540)	Đại Chính (1-11)	I/1530-30/XII/1540 庚子 (cf. règne-26/1/1541)	*Id.*	*Id.* (9e)	1530
Lê Trang Tông 黎莊宗 (Ninh 寧)	I/1533-29/I/1548 (25/1 à 23/2/1533-9/3/1548)	Nguyên Hoà (1-16)	I/1533-30/XII/1548 戊申 (cf. règne-28/1/1549)	*Id.*	*Id.* (12e)	1533
Mạc Phúc Hải 莫福海..	I/1540-8/V/1546 (8/2 à 8/3/1540-5/6/1546)	Quảng Hoà (1-6)	1/I/1541-30/XII/1546 丙午 (27/1/1541-21/1/1547)	*Id.*	*Id.* (20e)	1541
Mạc Phúc Nguyên 莫福源 (I)	V/1546-XII/1561 (juin 1546-5/1 à 3/2 1561)	Vĩnh Định (1)	1/I/1547-30/XII/1547 丁未 (22/1/1547-9/2/1548)	*Id.*	*Id.* (25e)	1546
Id.	*Id.*	Cảnh Lịch (1-6)	1/I/1548-29/XII/1553 壬子 (10/2/1548-1/2/1554)	*Id.*	*Id.* (27e)	1548
Lê Trung Tông 黎中宗 (Huyên 暄)	29/I/1548-24/I/1556 (9/3/1548-5/3/1556)	Thuận Bình (1-8)	1/I/1549-29/XII/1556 丙辰 (29/1/1549-29/1/1557)	*Id.*	*Id.* (28e)	1549
Mạc Phúc Nguyên 莫福源 (II)	Cf. *supra*	Quang Bảo (1-8)	1/I/1554-XII/1561 辛酉 (2/2/1554-5/1 à 3/2/1562)	*Id.*	*Id.* (33e)	1554
Lê Anh Tông 黎英宗 (Duy Bang 維邦)	I/1556-21/XI/1572 (mars 1556-25/12/1572) 1572, date de sa fuite	Thiên Hựu (1)	1/I/1557-30/XII/1557 丁巳 (30/1/1557-19/1/1558)	*Id.*	*Id.* (36e)	1557
Id.	*Id.*	Chính Trị (1-14)	1/I/1558-I/1572 (20/1/1558-15/1 à 13/2/1572)	*Id.*	*Id.* (37e)	1558

(1) Le *Lch* mentionne un autre jour, plutôt le 8e jour de la 12e lune (9 janvier 1526).

TABLE VI. — Table chronologique des souverains vietnamiens (*Suite*)

TITRES DYNASTIQUES et noms personnels 廟號諱名	DURÉE DE RÈGNE	NIÊN HIỆU 年號	DURÉE DE NIÊN HIỆU	DYNASTIES ET SOUVERAINS CHINOIS correspondants — Titres dynastiques	DYNASTIES ET SOUVERAINS CHINOIS correspondants — Nien Hao chinois	DATE d'adoption de Niên Hiệu
Mạc Mậu Hợp 莫茂洽 (I).	i/1562-25/xi/1592 (4/2 à 4/3/1562-28/12/1592)	Thuần Phúc (1-4)	i/1562-29/xii/1565 乙丑 (cf. règne-20/1/1566)	Thế Tông 世宗	Gia Tĩnh 嘉靖 (41e)	1562
Id.	*Id.*	Sùng Khang (1-12)	1/i/1566-vii/1578 (21/1/1566-3/8 à 1/9/1578)	*Id.*	*Id.* (45e)	1566
Lê Anh Tông 黎英宗 (II).	Cf. *supra*	Hồng Phúc (1-2)	i/1572-30/xii-1572 壬申 (cf. *supra*-1/2/1573)	Mục Tông 穆宗	Long Khánh 隆慶 (6e)	1572
Lê Thế Tông 黎世宗 (Duy Đàm 維潭)	1/i/1573-24/viii/1599 (2/2/1573-16/10/1599)	Gia Thái (1-5)	1/i/1573-30/xii/1577 丁丑 (cf. règne-6/2/1578)	Thần Tông 神宗	Vạn Lịch 萬曆 (1re)	1573
Id.	*Id.*	Quang Hưng (1-22)	1/i/1578-29/xii/1599 己亥 (7/2/1578-13/2/1599)	*Id.*	*Id.* (6e)	1578
Mạc Mậu Hợp 莫茂洽 (II).	Cf. *supra*	Diên Thành (1-8)	vii/1578-29/xii/1585 乙酉 (cf. *supra*-17/2/1586)	*Id.*	*Id.*	1578
Id.	*Id.*	Đoan Thái (1-2)	1/i/1586-30/xii/1587 丁亥 (18/2/1586-27/1/1588)	*Id.*	*Id.* (14e)	1586
Id.	*Id.*	Hưng Trị (1-3)	1/i/1588-29/xii-1590 庚寅 (28/1/1588-24/1/1591)	*Id.*	*Id.* (16e)	1588
Id.	*Id.*	Hồng Ninh (1-2)	1/i/1591-25/xi/1592 (25/1/1591-28/12/1592)	*Id*	*Id.* (19e)	1591
Mạc Toàn 莫全.........	25/xi/1592-14/i/1593 (28-12/1592-14/2/1593)	Võ An (1)	Même durée que règne	*Id.*	*Id.* (20e)	1592
Mạc Kính Chỉ 莫敬止...	xii/1592-14/i/1593 (janvier 1593-14/2/1593)	Bảo Định (1)	Les derniers jours de 1592 壬辰	*Id.*	*Id.* (20e)	1592
Id.	*Id.*	Khang Hựu (1)	1 au 14/i/1593 (1er au 14 février 1593)	*Id.*	*Id.* (21e)	1593
Mạc Kính Cung 莫敬恭.	iii/1593-v/1625 (2 à 30/4/1593-5/6 à 3/7/1625)	Càn Thống (1-33)	Même durée que règne	*Id.*	*Id.*	1593
Lê Kính Tông 黎敬宗 (Duy Tân 維新)......	27-viii/1599-12/v/1619 (15/10/1599-23/6/1619)	Thận Đức (1)	1/i/1600-30/x/1600 (14/2 à 5/12/1600)	*Id.*	*Id.* (28e)	1600
Id.	*Id.*	Hoằng Định (1-20)	1/xi-1600-29/v/1619 (6/12/1600-10/7/1619)	*Id.*	*Id.*	1600
Lê Thần Tông 黎神宗 (Duy Kỳ 維祺) 1re période (I)	vi/1619-22/ix/1643 (11/7 au 9/8/1619 à 3/11/1643) (1)	Vĩnh Tộ (1-10)	1/vi/1619-30/xii/1628 戊辰 (11/7/1619-23/1/1629)	Thần Tông 神宗	Vạn Lịch 萬曆 (40e)	1619
Mạc Kính Khoan 莫敬寛	vii/1623-v/1625 (27/7 à 25/8/1623-5/6 à 3/7/1625)	Long Thái (1-3)	Même durée que règne	*Id.*	Thiên Khải 天啓 (3e)	1623
Lê Thần Tông 黎神宗 1re période (II)	Cf. *supra*	Đức Long (1-6)	1/i/1629-29/xii/1634 甲戌 (24/1/1629-16/1/1635) (2)	Hoài Tông 懐宗	Sùng Trinh 崇禎 (2e)	1629
Id.	*Id.*	Dương Hoà (1-9)	1/i/1635-29/ix/1643 (17/1/1635-10/11/1643) (3)	*Id.*	*Id.* (8e)	1635
Mạc Kính Hoàn 莫敬完 (Vũ 宇)	iii/1638-viii/1677 (4/4 à 3/5/1638-28/8 à 26/9/1677)	Thuận Đức (1-39)	Même durée que règne	*Id.*	*Id.* (11e)	1638
Lê Chân Tông 黎眞宗 (Duy Hựu 維祐)	ix/1643-26/viii/1649 (cf. *supra*, 2/10/1649) (4)	Phúc Thái (1-7)	1/x/1643-29/ix/1649 (11/11/1643-3/11/1649)	*Id.*	*Id.* (16e)	1643
				Dynastie des Thanh 清紀		
Lê Thần Tông 黎神宗 (2e période)	i/x/1649-22/ix/1662 (4/11/1649-2/11/1662) (5)	Khánh Đức (1-4)	1/x/1649-30/i/1653 (cf. règne-27/2/1653)	Thế Tổ 世祖	Thuận Trị 順治 (6e)	1649
Id.	*Id.*	Thịnh Đức (1-5)	1/ii/1653-30/i/1658 (28/2/1653-3/2/1658)	*Id.*	*Id.* (10e)	1653
Id.	*Id.*	Vĩnh Thọ (1-4)	1/ii/1658-29/xii/1661 壬寅 (4/2/1658-17/2/1662)	*Id.*	*Id.* (15e)	1658
Id.	*Id.*	Vạn Khánh (1)	(1/i/1662-30/x/1662 (18/2/1662-10/12/1662) (6)	Thánh Tổ 聖祖	Khang Hi 康熙 (1re)	1662
Lê Huyền Tông 黎玄宗 (Duy Vũ 維禑)	1/xi/1662-15/x/1671 (18/2/1662-16/11/1671)	Cảnh Trị (1-9)	1/i/1663-30/xii/1671 辛亥 (8/2/1663-29/1/1672)	*Id.*	*Id.* (2e)	1663
Lê Gia Tông 黎嘉宗 (Duy Khoái 維禬)	13/xi/1671-3/iv/1675 (13/12/1671-27/4/1675)	Dương Đức (1-2)	1/i/1672-29/ix/1674 (30/1/1672-28/10/1674)	*Id.*	*Id.* (11e)	1672
Id.	*Id.*	Đức Nguyên (1-2)	1/x/1674-29/xii/1675 乙卯 (29/10/1674-13/2/1676)	*Id.*	*Id.* (13e)	1674

(1) Le jour exact de la mort de ce souverain est fournie par le *Lch*.
(2) Cette période court à partir de la 4e lune seulement (23 avril-22 mai) de 1629 selon le *Tt*, XVIII, 26 *a*.
(3) Cette période court à partir de la 10e lune seulement (10 novembre-8 décembre) de 1635 selon le *Tt*, XVIII, 34 *a*.
(4) Le *Lch* donne par deux fois le jour exact de la mort de ce souverain; malheureusement, les mentions ne sont pas concordantes, du moins dans le manuscrit traduit auquel nous nous référons. La 1re mention donne le 22e jour de la 8e lune, la 2e mention le 26e jour de la même lune. Nous adoptons la date postérieure.
(5) Le jour exact est donné par le *Lch*.
(6) Cette période court à partir de la 9e lune seulement (12 octobre-10 novembre) de 1662 selon le *Tt*, XVIII, 65 *a*.

TABLE VI. — Table chronologique des souverains vietnamiens (*Suite et fin*)

TITRES DYNASTIQUES et noms personnels 廟號諱名	DURÉE DE RÈGNE	NIÊN HIỆU 年號	DURÉE DE NIÊN HIỆU	DYNASTIES ET SOUVERAINS CHINOIS correspondants — Titres dynastiques	Nien Hao chinois	DATE d'adoption de Niên Hiệu
Lê Hi Tông 黎熙宗 (Duy Hiệp 維祫)	12/VI/1675-IV/1705 (3/8/1675-23/4 au 22/5/1705) 1705, date de son abdication	Vĩnh Trị (1-5)	1/I/1676-29/XII/1679 已未 (14/2/1676-30/1/1680)	Thánh Tổ 聖祖	Khang Hi 康熙 (15e)	1676
Id.	*Id.*	Chính Hoà (1-26)	1/I/1680-IV/1705 (31/1/1680-cf. règne)	*Id.*	*Id.* (19e)	1680
Lê Dụ Tông 黎裕宗 (Duy Đường 維禟)	IV/1705-III/1729 (cf. *supra*-29/3 au 27/4/1729) 1729, date de son abdication	Vĩnh Thịnh (1-15)	IV/1705-29/XII/1719 已亥 (cf. règne-7/2/1720)	*Id.*	*Id.* (44e)	1705
Id.	*Id.*	Bảo Thái (1-10)	1/I/1720-30/III/1729 (8/2/1720-27/4/1729)	*Id.*	*Id.* (59e)	1720
Lê Duy Phường 黎維祊.	IV/1729-VII/1732 (28/4 au 27/5/1729-20/8 au 18/9/1732)	Vĩnh Khánh (1-4)	Même durée que règne	Thế Tông 世宗	Ung Chính 雍正 (7e)	1729
Lê Thuần Tông 黎純宗 (Duy Tường 維祥)	VIII/1732-15/IV/1735 (18/9 au 18/10/1732-7/5/1735) (1)	Long Đức (1-4)	Même durée que règne	*Id.*	*Id.* (10e)	1732
Lê Ý Tông 黎懿宗 (Duy Thận 維祳)	IV/1735-V/1740 (cf. *supra*-25/5 au 23/6/1740) 1740, date de son abdication	Vĩnh Hựu (1-6)	Même durée que règne	*Id.*	*Id.* (13e)	1735
Lê Hiển Tông 黎顯宗 (Duy Diêu 維祧)	V/1740-17/VII/1786 (cf. *supra*-10/8/1786)	Cảnh Hưng (1-47)	V/1740-30/XII/1786 丙午 (cf. règne-17/2/1787)	Cao Tông 高宗	Càn Long 乾隆 (5e)	1740
Nguyễn Nhạc 阮岳......	1778-IX/1793 (5/10 au 3/11/1793)	Thái Đức (1-11)	Même durée que règne	*Id.*	*Id.* (43e)	1778
Thiên Vương 天王..	à partir de 1778	*Id.*				
Trung Ương Hoàng đế 中央皇帝.......	à partir de 1787	*Id.*				
Lê Mẫn Đế 黎愍帝 (Duy Kỳ 維祁 *ou* Duy Khiêm 維祿)	VII/1786-5/I/1789 (août 1786-30/1/1789) (2)	Chiêu Thống (1-4)	1/I/1787-29/IV/1802 (18/2/1787-30/5/1802)	*Id.*	*Id.* (52e)	1787

(1) Le jour exact est donné par le *Lch.*
(2) Ce souverain meurt en exil à Pékin, le 16e jour du 10e mois de 1793, correspondant au 19 novembre 1793. L'année 1789 marque la date de sa fuite en Chine, concomitante à la victoire des Tây-Sơn 西山 sur les Chinois près de Hanoi les 30 et 31 janvier 1789.

Nguyễn Huệ 阮惠.......	25/XI/1788-29/VII/1792 (22/11/1788-15/9/1792) (1)	Quang Trung (1-5)	25/XI/1788-30/XII/1792 壬子 (cf. *supra*-10/2/1793)	Cao Tông 高宗	Càn Long 乾隆 (53e)	1788
Nguyễn Quang Toản 阮光纘	29/IV/1792-VI/1802 (cf. *supra*-juillet 1802) (1801, date de sa capture par Gia Long)	Cảnh Thịnh (1-11)	1/I/1793-V/1801 (11/2/1793-11/6 au 10/7/1801)	*Id.*	*Id.* (57e)	1792
Id.		Bảo Hưng (1-2)	V/1801-VI/1802 (cf. *supra*-juillet 1802)	Nhân Tông 仁宗	Gia Khánh 嘉慶 (6e)	1801
Nguyễn Thế Tổ 阮世祖 (Phúc Ánh 福映)	31 mai 1802-3 février 1820 (2)	Gia Long (1-18)	31/5/1802-13/2/1820	*Id.*	*Id.* (7e)	1802
Nguyễn Thánh Tổ 阮聖祖 (Giao ou Đởm 皎膽)	14 février 1820-20 janvier 1841	Minh Mạng (1-21)	14/2/1820-10/2/1841	*Id.*	*Id.* (25e)	1820
Nguyễn Hiến Tổ 阮憲祖 (Miên Tông 綿宗)	11 février 1841-4 nov. 1847	Thiệu Trị (1-7)	11/2/1841-9/11/1847	Tuyên Tông 宣宗	Đạo Quang 道光 (21e)	1841
Nguyễn Dực Tông 阮翼宗 (Hồng Nhậm 洪任)	10 nov. 1847-19 juillet 1883	Tự Đức (1-36)	5/2/1848-27/2/1884	*Id.*	*Id.* (28e)	1848
Nguyễn Dục Đức 阮育德 (Ưng Chân 膺禛)	20 au 23 juillet 1883	Néant	Néant	Đức Tông 德宗	Quang Tự 光緒 (9e)	1883
Nguyễn Phế đế 阮廢帝 (Hồng Dật 洪佚)	30 juillet au 29 nov. 1883	Hiệp Hoà (1)	Néant	*Id.*	*Id.*	1883
Nguyễn Giản Tông 阮簡宗 (Ưng Đăng 膺登)	2 déc. 1883 au 31 juillet 1884	Kiến Phúc (1)	27/1/1884-14/2/1885	*Id.*	*Id.* (10e)	1884
Nguyễn Ưng Lịch 阮膺曆.	2 août 1884-5 juillet 1885 (juillet, date de sa fuite de Huế)	Hàm Nghi (1)	15/2/1885-18/9/1885	*Id.*	*Id.* (11e)	1885
Nguyễn Cảnh Tông 阮景宗 (Ưng Kỷ 膺祺 ou Ưng Đường 膺禟 ou Biện)	19 sept. 1885-28 janvier 1889	Đồng Khánh (1-3) Ất dậu 乙酉 Nguyên niên 元年	7/11/1885-31/1/1889 7/11/1885-3/2/1886 4/2/1886-31/1/1889	*Id.*	*Id.*	1885
Nguyễn Bửu Lân 阮寶嶙.	1er février 1889-3 sept. 1907 (1907, date de sa déposition)	Thành Thái (1-19)	1/1/1889-4/9/1907	*Id.*	*Id.* (15e)	1889
Nguyễn Vĩnh San 阮永珊.	5 septembre 1907-3 mai 1916	Duy Tân (1-10)	5/9/1907-17/5/1916	*Id.*	*Id.* (33e)	1907
Nguyễn Hoằng Tông 阮弘宗 (Bửu Đảo 寶嶹)	18 mai 1916-6 novembre 1925	Khải Định (1-10)	18/5/1916-12/2/1926	République de Chine (6e)		1916
Nguyễn Vĩnh Thụy 阮永瑞	8 janvier 1926-30 août 1945 (1945, date de sa renonciation au trône)	Bảo Đại (1-20)	13/2/1926-30/8/1945	*Id.*	*Id.* (15e)	1926

(1) La date de décès de Quang Trung que nous adoptons est celle avancée par Hoàng-xuân-Hãn dans La-Sơn phu tử pp. 156-160, Paris, 1952.
(2) A partir de Gia Long, toutes les dates sont européennes.

INDEX ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES EN QUỐC NGỮ

I. *Note sur la transcription du quốc ngữ.*

Nous avons négligé jusqu'à présent, dans les différentes Tables, les traits d'union entre les éléments constituants les noms propres, en conformité avec la tendance actuelle pour leur suppression. Néanmoins, pour ne pas dérouter les lecteurs surtout étrangers, nous continuons à nous servir des traits d'union dans cet index alphabétique d'après l'ancien système adopté par l'École française d'Extrême-Orient.

II. *Tableau des abréviations.*

nd = noms dynastiques vietnamiens
nh = niên hiệu vietnamiens
np = noms personnels vietnamiens
ndc = noms dynastiques chinois
nhc = nien hao chinois
tr = titre rituel des seigneurs
th = titre honorifique des seigneurs
B. = Bắc 北 (Nord)
Đ. = Đông 東 (Est)
H. = Hậu 後 (postérieur)
N. = Nguyễn 阮
Na. = Nam 南 (Sud)
Ngđ. = Ngũ đế 五帝 (les Cinq empereurs mythiques)
T. = Trịnh 鄭
Ta. = Tây 西 (Ouest)
T.Q. = Tam Quốc 三國 (Trois Royaumes)

III. *Liste des dynasties chinoises mentionnées dans l'index.*

Ngũ Đế 五帝
Hạ 夏
Thương 商
Chu 周
Tần 秦
Tây Hán 西漢
Đông Hán 東漢
Tam Quốc 三國
Tây Tấn 西晉
Đông Tấn 東晉
Lưu Tống 劉宋
Tề 齊
Lương 梁
Trần 陳
Ngụy 魏
Bắc Tề 北齊
Bắc Chu 北周
Tùy 隋
Đường 唐
Ngũ Đại 五代
Tống 宋
Nam Tống 南宋
Nguyên 元
Minh 明
Thanh 清

A-Â

G

H

I-Y

K

L

M

N

O-Ô

P

Q

S

T

U-Ư

V

X

INDEX

DES PRINCIPAUX NOMS PROPRES SINO-VIETNAMIENS

CLASSÉS PAR CLÉS

Clé nº 61 (心 部)

Clé nº 62 (戈 部)

Clé nº 67 (文 部)

Clé nº 72 (日 部)

Clé nº 73 (日 部)

Clé nº 75 (木 部)

Clé nº 77 (止 部)

Clé nº 79 (殳 部)

Clé nº 85 (水 部)

Clé nº 86 (火 部)

Clé nº 96 (玉 部)

Clé nº 106 (白 部)

Clé nº 108 (皿 部)

Clé nº 109 (目 部)

Clé nº 111 (矢 部)

Clé nº 113 (示 部)

Clé nº 117 (立 部)

Clé nº 118 (竹 部)

Clé nº 120 (糸 部)

Clé nº 123 (羊 部)

Clé nº 124 (羽 部)

Clé nº 128 (耳 部)

Clé nº 129 (聿 部)

Clé nº 130 (肉 部)

Clé nº 134 (臼 部)

Clé nº 140 (艸部)

Clé nº 142 (虫部)

Clé nº 145 (衣部)

Clé nº 146 (西部)

Clé nº 149 (言部)

Clé nº 153 (豸部)

Clé nº 154 (貝部)

Clé nº 156 (走部)

Clé nº 162 (辵部)

Clé nº 163 (邑部)

Clé nº 166 (里部)

Clé nº 167 (金部)

Clé nº 168 (長部)

Clé nº 169 (門部)

Clé nº 170 (阜部)

Clé nº 172 (隹部)

Clé nº 181 (頁部)

Clé nº 187 (馬部)

Clé nº 196 (鳥部)

Clé nº 202 (黍部)

Clé nº 206 (鼎部)

Clé nº 212 (龍部)

ORDRE DES TABLES

LES TITRES DES JĀTAKA

DANS LES MANUSCRITS PĀLI

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE PARIS

par

Ginette MARTINI

L'étude d'un conte de la recension birmane du *Paññāsajātaka*, le *Velāmajātaka*, m'avait amenée à penser que l'Indochine bouddhique avait connu une recension des *jātaka* canoniques autre que celle recueillie par Fausbøll. Cherchant à vérifier cette hypothèse, j'avais entrepris d'examiner les titres des *jātaka* dans les manuscrits conservés à la Bibliothèque nationale, lorsque, entre temps, M. Luce publia un article intitulé *550 jātaka in old Burma* [1]. Étudiant de son côté les *jātaka* que les artistes birmans ont illustrés et dont les titres se trouvent conservés dans les sculptures, les fresques et les terres cuites qui ornent les monuments de l'ancienne Birmanie, cet auteur pouvait affirmer que deux recensions différentes de cet ouvrage avaient pénétré en ce pays, l'une légèrement plus ancienne contenant 550 contes, tandis que l'autre n'en avait que 547.

Voici les résultats apportés par notre enquête sur les titres des *jātaka* et sur leurs variantes. Ils confirment l'hypothèse de M. Luce et permettent d'en étendre la portée.

Outre l'intérêt particulier du manuscrit nº 135, d'origine birmane, qui renferme un nombre considérable de titres de *jātaka* entièrement différents de ceux donnés dans l'édition Fausbøll, on pourra constater une certaine parenté entre les textes originaires des pays bouddhiques de la péninsule indochinoise par opposition à ceux de Ceylan.

D'autre part la confrontation de nos observations avec celles de M. Luce fera apparaître qu'il existe non pas seulement en Birmanie, mais aussi au Thailand, au Laos et au Cambodge, une tradition originale concernant l'ordre et les titres des *jātaka* du *Mahānipāta*.

Enfin un examen comparatif de la composition du *Mahāummaggajātaka* dans les documents de source singhalaise d'une part, et indochinoise de l'autre, montrera que les manuscrits indochinois renferment des rédactions des *jātaka* différentes de la rédaction singhalaise.

La Bibliothèque nationale possède, dans le fonds pāli, trois collections complètes des *jātaka* :

L'une d'elles, qui va du nº 137 au nº 151 contient le texte et le commentaire.

---

[1] Cf. *Artibus Asiae*, XIX, 3-4, p. 291-307.

Il ne s'agit pas à proprement parler de l'ouvrage pāli, mais d'une traduction en birman englobant le texte pāli. Cet exemplaire renferme à la suite du *Tiṃsanipāta* (ms. nº 146), et de façon assez inattendue à cet endroit là, une table des matières intitulée : *550 jāt cañ mātikā*. C'est cette table que nous avons consultée. Elle ne comprend que 547 titres.

Les manuscrits nºˢ 135 et 136 contiennent chacun uniquement les *gāthā* qui sont, comme on le sait, la partie proprement canonique de l'œuvre.

Le manuscrit nº 136 est en écriture singhalaise. Les variantes qu'il donne par rapport à l'édition de Fausbøll sont peu nombreuses et peu importantes.

Le manuscrit nº 135 est en écriture birmane. Il est extrêmement difficile à lire. Les ôles étroites sont gravées sur dix lignes. Les caractères petits et rapprochés s'enchevêtrent. Il est de plus très détérioré. Certains passages sont devenus presque indéchiffrables. Ce manuscrit mérite une attention particulière. Il renferme un très grand nombre de variantes dans les titres des contes dont beaucoup sont tout à fait autres que ceux donnés par Fausbøll. Ces variantes sont pour la presque totalité parfaitement intelligibles et les titres qu'elles offrent trouvent aisément leur explication dans les contes correspondants. En effet :

Ces titres reproduisent le nom spécifique d'un être ou d'un objet qui joue un rôle dans le *jātaka :* nº 36 *Aggi* au lieu de *Sakuṇa*, nº 91 *Akkhadhutta* pour *Litta*, nº 224 *Kapi* au lieu de *Kumbhīla*, etc. C'est quelquefois un synonyme du titre porté par le même conte dans l'édition Fausbøll : nº 173 *Vānara* pour *Makkaṭa*, nº 267 *Kulīraṃ* au lieu de *Kakkaṭa*, nº 436 *Karaṇḍaka* à la place de *Samugga*, etc.

Ils reproduisent le nom propre d'un des personnages du *jātaka :* nº 80 *Culladhanuvaha*, nº 386 *Senaka*, nº 400 *Gambhīra*, etc. Assez souvent le nom du personnage qui s'oppose au Bodhisatta plutôt que celui du Bodhisatta lui-même : nº 73 *Duṭṭharājakumāra*, nº 98 *Atipaṇḍita*, nº 198 *Poṭṭhapāda*, etc.

Ils s'accordent avec le sens général du récit : nº 18 *Pāṇavadha*, nº 79 *Bandhana*, nº 71 *Kaṭṭhabhañja*, nº 89 *Tiṇahāra*, etc.

Enfin ils reprennent un mot ou une expression qui figurent dans les *gāthā :* nº 39 *Sovaṇṇamālā*, nº 87 *Yugayoga*, nº 93 *Migamātuka*, etc.

Il faut noter que ces variantes, si nombreuses dans l'ensemble, deviennent à peu près insignifiantes et presque exclusivement orthographiques pour ce qui est des cent derniers *jātaka*.

Nous avons aussi examiné les titres des *jātaka* dans l'édition de Bangkok. Nous avons alors constaté une certaine parenté entre cette édition et nos manuscrits birmans qui les oppose à la fois au manuscrit singhalais et à l'édition de Fausbøll. Non seulement ces versions indochinoises présentent assez souvent les mêmes variantes, mais aussi elles rangent les *jātaka* du dernier *nipāta*, un seul excepté, selon l'ordre relevé par M. Luce sur les monuments de Birmanie, alors que dans le manuscrit singhalais ils sont disposés de la même manière que dans l'édition de Fausbøll. Dans notre étude nous examinerons séparément les *jātaka* du dernier *nipāta*.

Voici les variantes qui nous ont semblé dignes d'être retenues, les variantes purement orthographiques n'ont été conservées que si elles étaient reproduites dans plusieurs textes.

Lorsque les variantes publiées par M. Luce sont semblables à celles que nous avons trouvées ou s'en rapprochent, nous les avons mentionnées en italique.

(135) Manuscrit nº 135 du fonds pāli de la Bibliothèque nationale.
(146) Manuscrit nº 136 du fonds pāli de la Bibliothèque nationale.

(146) Manuscrit n° 146 du fonds pāli de la Bibliothèque nationale.
(S) Édition siamoise.
L. Variantes de M. Luce dans l'ouvrage cité.

NOMS DES *JĀTAKA*

DANS L'ÉDITION FAUSBØLL	DANS LES MANUSCRITS DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE ET DANS L'ÉDITION SIAMOISE
3 serivāṇija	serivavāṇija (S); seriva (135)
4 cullakaseṭṭhi	cullaseṭṭhi (136, 135); cūlasetthi (146)
7 kaṭṭhahāri	kaṭṭhavāhana (146, 135)
8 gāmani	gāmaṇi (146, 135)
9 makhādeva	magghadeva (146); devadūta (135)
16 tipallatthamiga	sikkhākāma (135)
18 matakabhatta	pāṇavadha (135)
19 āyācitabhatta	bandhana (135)
30 muṇika	munika (136, 146, 135)
33 sammodamāna	samodamāna (146, 135)
36 sakuṇa	aggi (135); L. *agginâma*
39 nanda	sovaṇṇamālā (135)
41 losaka	lokatissa (146); mittavindaka (135); L. *mittavinda*
44 makasa	masaka (146); L. *masaka*
47 vāruṇi	vāruṃṇidūsaka (146); vāruṇidūsaka (135); L. *vāruṇidūsa*
50 dummedha	lokatthacariya (135)
54 phala	kipala (146); sāduphala (135)
55 pañcāvudha	patalacitti (135)
57 vānarinda	catugarādhamma (135)
59 bherivāda	bherīvātaka (146); saṃdhaṃdhamaka (135)
60 saṃkhadhamana	saṅkhadhamma (146); bherīdhamata (135)
61 asātamanta	asāta (135)
63 takka	takkapaṇḍita (146); takkamakkhita (135)
67 ucchaṅga	uccaṅga (146); udariya (135); L. *uccaṅga*
68 sāketa	sivādhammaṇa (135)
70 kuddāla	kuṭālapaṇḍita (146)
71 varaṇa	varuṇa (S, 146); Kaṭṭhabhañja (135); L. *varuṇa, baruṇa*
72 sīlavanāga	sīlava (146); sīlavahatthi (135)
73 saccaṃkira	duṭṭharājakumāra (135)
74 rukkhadhamma	sāmaggi (135)
77 mahāsupina	supinapākaṭa (135)
79 kharassara	dendima (135)
80 bhīmasena	culladhanuvaha (135)
82 mittavinda	mittavindaka (146, 135)
84 atthassadvāra	attadvāra (146)
86 sīlavīmaṃsana	sīlavīmaṃsa (136); sīlavimaṃsa (146); sīlavimaṃsaka (135)

87 maṃgala	yugayoga (135)
88 sārambha	kalyāna (135)
89 kuhaka	tiṇahāra (135)
90 akataññû	yopuppaka (135), la stance de ce *jātaka* débute par : yo pubbe katakalyāno
91 litta	akkhadhutta (135)
93 vissāsabhojana	migamātuka (135); L. *mikamātuka*
96 telapatta	kāyagatāsati (135)
98 kūṭavāṇija	atipaṇḍita (135); L. *atipaṇḍita*
101 parosata	ācariyayodhana (135)
104 mittavinda	mittavindaka (146, 135)
105 dubbalakaṭṭha	sassaka (135)
107 sālittaka	sālika (136); khahaḷika (146); sādukasippa (135); L. *sālīka sālita*
108 bāhiya	bāhīya (146); tacchanda (135) probablement pour sacchanda
109 kuṇḍakapūva	kuṇḍapūva (136, 146, 135)
110 sabbasaṃhārakapañha	sabbasahāyaka (135)
112 amarādevīpañha	chandapathapañha (146), probablement pour : channapatha-; cette variante se trouve aussi dans le *Mahāummaggajātaka* (voir Fausbøll, VI, p. 366)
113 sigāla	siṅgāla (136, 146); matasigāla (135)
115 anusāsika	anusālika (146); lolasāḍika (135)
117 tittira	tittiya (146); accugata (135)
118 vaṭṭaka	cintaphalaṃ (135)
119 akālarāvi	susānakukkuṭa (135)
120 bandhanamokkha	abandhana (135)
124 amba	vittiya (135)
126 asilakkhaṇa	anekaṃsa (135)
128 biḷāra	mūsika (S); biḷāravataka (146); kuhanabiḷāra (135); L. *biḷārabati, biḷārabata*
129 aggika	aggikabhāradvāja (146); aggiya (135)
131 asampadāna (146)	sampadāna (146); saṅkhaseṭṭha (135)
132 pañcagaru	pañcabhīruka (S); bhiruka (146); abhiruka (135); L. *abhirūka, abhiruka, muccabhīruka, bhīruka*
133 ghatāsana	khemiya (135)
134 jhānasodhana	anaṅgaṇa (135)
139 ubhatobhaṭṭha	paduṭṭhakammanta (135)
141 godha	kakaṇḍaka (135)
142 sigāla	siṅgāla (136, 146); kaḍḍhamāṅa (135)
143 virocana	nasubhatelāsa (135), na subhā te lasī?
144 naṅguṭṭha	maṃsarāsi (135)
145 rādha	boṭṭhapāda (135), poṭṭhapāda est le nom d'un perroquet du conte
146 kāka	kākasamatha (146); samuddakāka (135)
148 sigāla	siṅgāḷa (136); siṅgāla (146); hatthibondināva (135), on peut penser à hatthibondi-nāma, dans ce manuscrit nāma remplace parfois jātakaṃ après le titre d'un conte
149 ckapaṇṇa	paṇṇiyi (135)

150 sañjīva.............. byaggha (135)
151 rājovāda .... balli (135), un des personnages du conte s'appelle Mallika
152 sigāla............... siṅgāla (136); siṅgala (146); daddari (135)
153 sūkara............... sukara (146, 135)
154 uraga................ brahmagutti (135)
155 gagga................ bhagga (S); bhaggara (146); aggi (135)
157 guṇa................. guṇapūja (135)
158 suhanu .... soṇiya (135); L. *soṇiya*
162 santhava .... sindhava (146); sandhava (135)
165 nakula............... naṅgala (146); nakulaka (135)
166 upasāḷha............. upasālhaka (S); upasālaka (146); upasāḷaka (135)
167 samiddhi............. kāla (135)
168 sakuṇagghi .... lopa (135), peut-être : lāpa
169 araka................ arakiya (135)
170 kakaṇṭaka............ kakaṇṭhaka (136); kakaṇḍaka (146, 135)
173 makkaṭa .... vānara (135)
174 dūbhiyamakkaṭa....... dutiyamakkaṭa (136); vānara (135)
177 tiṇḍuka.............. tinduka (136, S); ñatatthacariya (135)
180 duddada.............. hemava (135)
184 giridanta............ giridatta (S); gīridattha (146); giridattha (135); L. *giridatta, viridatta*
185 anabhirati........... lokāyata (135)
187 catumaṭṭa .... catumaṭṭha (S); viṭabhi (135); L. *catumattha*
188 sīhakoṭṭhuka......... sīhakoka (135)
190 sīlānisaṃsa.......... saddhā (135)
193 cullapaduma.......... mittadubhi (135)
196 valāhassa............ vaḷāhakassa (S); lohaka (146); vālāha (135); L. *valāhaka*
197 mittāmitta........... mettamitta (135)
198 rādha................ poṭṭhapāda (135)
201 bandhanāgāra......... duppamucca (135)
202 keḷisīla............. paññavanta (135)
203 khandhavatta......... khandhaparitta (S); khandhaparittaṃ (135)
204 vīraka............... paviṭṭha (135), une corneille du conte a nom Saviṭṭhaka
205 gaṅgeyya............. attapasaṃsaka (135)
209 kakkara.............. kakkāra (136); kakku (146); kukkuṭa (135); L. *kakkura, kukkuṭa*
210 kandagalaka .... kandagala (136); kaṇḍala (146); kaṭṭhaṅgu (135); L. *kandagala, kaṇḍala, kalaṇḍa, kalandaka*
212 ucchiṭṭhabhatta...... naṭa (135)
213 bharu................ bharurāja (S); kuru (146); garurāja (135); L. *guru, kuru*
215 kacchapa............. bahubhāṇī (135)
218 kūṭavāṇija........... phālanaṭṭha (135)
219 garahita............. garahitabba (146); garaha (135); L. *garaha*
221 kāsāva............... vantakāsāva (135)
222 cūlanandiya.......... mātuposaka (135)
223 puṭabhatta........... brahmadatta (135)
224 kumbhīla .... kapi (135)

225 khantivaṇṇana........ anussuyya (135)
227 gūthapāṇa........... saṅgāma (135)
228 kāmanīta............ kāmanī (136); kāmanika (146); tayogiri (135); L. *kāmaṇi, kāmaniggaha*
229 palāyi.............. paḷāsi (136); palāyita (146); takkasila (135); L. *palāsa*
230 dutiyapalāyi.......... dutiyapaḷāsi (136); dutiyapalāyita (146); L. *dutiyapalāsa, dutiyapalāsi*
231 upāhana............ upātana (146); ācariyapaccakkhāna (135)
232 vīṇāthūṇa........... usabha (135)
233 vikaṇṇaka........... susumāra (135)
236 baka............... kumānapakkhi (135)
237 sāketa............... atimema (135), probablement : atipema
238 ekapada.............. atthalābhi (135)
239 haritamāta........... haritamātu (146); haritāmātu (135)
240 mahāpiṅgala......... mahāmaṅgala (146); akaṇhanetta (135)
241 sabbadāṭha.......... sabbadāṭhi (S, 146); sigāla (135)
242 sunakha............ soṇi (135)
244 vīticcha............. vigaticcha (S); vigaticchā (146); vikaticcha (135)
246 telovāda............ bālovāda (S); bālovādaka (146) bālovada (135); L. *bālovada*. Ainsi que M. Luce l'a fait remarquer ce titre convient beaucoup mieux au conte que celui de l'édition Fausbøll.
247 pādañjali............ pādañcalī (146); pādañcali (135)
248 kiṃsukopama........ kimsu (135)
249 sālaka.............. sāla (136); sālika (135)
251 saṃkappa........... saṅkapparāga (S); saṃkapparāga (135); L. *saṅkapparāda, saṅkapparāga*
253 maṇikaṇṭha.......... maṇikaṇḍa (146); maṇi (135)
255 suka............... amattaññu (135)
259 tirīṭavaccha.......... tiritivaccha (S, 146, 135); L. *tiritivaccha, tirītivaccha*
265 khurappa........... sūrakicca (135)
267 kakkaṭa............. suvaṇṇakakkaṭa (S); kuḷiraṃ (135)
269 sujāta.............. sujātā (S); saṇhabhāṇi (135)
272 vyaggha............. mittabheda (135)
273 kacchapa............ bhinnasamaggi (135)
274 lola................ lolakāki (135); L. *kāka*
276 kurudhamma......... gurudhamma (146); garudhamma (135)
277 romaka............. roma (S, 135)
278 mahisa.............. dusamakkaṭa (135)
282 seyya............... seyyaṃsa (136)
283 vaḍḍhakisūkara....... tacchakalūkara (135), pour tacchakasūkara
285 maṇisūkara.......... manighaṃsa (146); mani (135); L. *mani, manī, muṇi, maṇighaṃsa*
288 macchuddāna........ macchadāna (S, 146)
291 bhadraghaṭa......... bhadraghaṭabhedaka (S); sūrāghata (146) kumbha (135)
293 kāyavicchinda........ kāyavicchanda (136); kāyanibbinda (S, 146); kāmacchanda (135); L. *kāyacchanda, kāyanibbinda*

294 jambukhādaka	pasaṃsaka (135)
295 anta	antha (135)
298 udumbara	jarākapi (135)
299 komāyaputta	komāriyaputta (S); komāraputta (146)
300 vaka	vagguposa (135), probablement vagguposatha pour vakuposatha
301 cullakāliṅga	assakanā (135), dans ce *jātaka* Assaka est le nom d'un roi
302 mahāassāroha	mahāyadu (135)
305 sīlavīmaṃsana	sīlavimaṃsa (136, S, 146) kilesaniggahi (135)
306 sujāta	sujātā (S); koliyaphala (135)
308 javasakuṇa	sakuṇa (146); akataññu (135); L. *sakuṇa*
309 chavaka	chava (136, S, 146); vamariki (135); L. *chava, chāva*
310 sayha	seyya (146, 135); L. *sayya*
311 pucimanda	assatthi (135)
312 kassapamandiya	vivādaniggaha (135)
315 maṃsa	sabbamaṃsalābhi (146); L. *sabbamaṃsa, sabbamaṃsalābhī*
316 sasa	sasapaṇḍita (S, 146)
317 matarodana	sokaniggahi (135)
319 tittira	tittiya (146); kukkuccaki (135)
320 succaja	sucacca (146); hitāhite (135); L. *sucajja, subbacca*
321 kuṭidūsaka	siṅgālasakuṇa (146)
322 daddabha	duddubhāya (S); duddabhāya (146); duddabhaya (135); L. *daddabhāya, dadabhāya, daddabhayata, duddabhaya*
323 brahmadatta	āyācani (135)
324 cammasāṭaka	itthari (135) probablement : ittara
327 kākāti	kākavatī (146); vinadhaṃsa (135)
328 ananusociya	anusocana (146); asocani (135); L. *anusoca, nanusociya*
329 kālabāhu	dhiri (135), probablement pour dhīra
331 kokālika	kokila (136, 146) vātahataki ? (135)
332 rathalaṭṭhi	nisammakāri (135)
333 godha	pakkakodhi (135), probablement pour pakkagodha
334 rājovāda	puṅgavi (135)
335 jambuka	pavaddakāyi (135), vraisemblablement pour pavaddhakāya
337 pīṭha	kuladhammi (135)
338 thusa	viditi (135)
343 kuntani	kuntinī (S, 146); L. *kuntini*
344 ambacora	amba (S, 146); ammi (135); L. *amba*
345 gajakumbha	rājakumbha (146); vasalakī (135)
346 kesava	kesa (136); kesi (135)
347 ayakūṭa	lokatthacariyi (135)
348 arañña	mittasevani ? (135)
349 sandhibheda	mittatedi (135), probablement pour mittabheda
350 devatāpañha	devatāpucchā (135)
351 maṇikuṇḍala	bhogavaḍḍhi (135)

352 sujāta .... sujātā (146); matagoṇi (135)
353 dhonasākha .... venasākha (S, 146); venasākhi (135); L. *vosāna, venasākha, vesānasākha*
360 sussondi .... susandhī (S); suyonandi (146); suyandhi (135)
361 vaṇṇāroha .... vaṇṇayota (146); subāhu (135)
365 ahiguṇḍika .... dutthi (135)
371 dīghitikosala .... dīghatissakosala (146); dīghakosala (135); L. *dīghatissa, dīghatissakosala, kosalarāja*
372 migapotaka .... puttasocani (135)
373 mūsika .... jamissi (135)
380 āsaṃka .... alaki ? (135)
382 sirikālakaṇṇi .... sirilakkhi (135)
386 kharaputta .... senaki (135)
389 suvaṇṇakakkaṭaka ..... kakkaṭaki (135)
391 dhajaviheṭha .... pabbajitaviheṭha (S); pappajjitavihedhaka (146); vijjavisotani (135); L. *vijjādhara, pabbajitaviheṭhaka*
392 bhisapuppha .... upasiṅgapuppha (S); siṅgaputta (146); gandhadhonari (135)
393 vighāsa .... vighāsāda (S, 146); vighāsādi (135)
395 kāka .... maṇi (S); pārevata (146); loli (135)
396 kukku .... kakku (146); kaṇṇiki (135)
398 sutano .... sutanu (136); sutana (S, 146); maghadevi (135), Makhādeva est le nom d'un yakkha du conte
399 gijjha .... mātuposakagijjha (S); mātuposakagijjhi (135)
400 dabbhapuppha .... gambhira (135)
402 sattubhasta .... senaka (S); L. *senaka*
403 aṭṭhisena .... aṭṭhase (135)
404 kapi .... ñatatthacariya (135)
407 mahākapi .... rājovāda (135)
409 daḷhadhamma .... kataññu (135)
412 koṭisimbali .... saṅgitabba (135), probablement pour saṅkitabba
418 aṭṭhasadda .... nindanna (135)
420 sumaṅgala .... suta (135)
426 dīpi .... yujagada (135)
427 gijjha .... saṅkupa (135)
429 mahāsuka .... mahāsuvarāja (S, 146); suva (135)
430 cullasuka .... cullasuvavakarāja (S); cūḷasūvarāja (146); cuḷasuva (135)
431 hārita .... haritaca (S, 135)
432 padakusalamāṇava ..... padamānava (136); padakulamāṇava (146); padakusamāṇa (135)
436 samugga .... karaṇḍaka (135)
438 tittira .... daddara (S, 135); L. *daddara*
439 catudvāra .... mittavinda (135); L. *mittavinda*
441 catuposathika .... catuposaka (S); catuposatika (146); catuposatiya (135)
444 kaṇhadīpāyana .... maṇḍabya (S); maṇḍabyiya (135), Maṇḍavya est le nom propre d'un personnage du conte.
449 maṭṭakuṇḍali .... maṭṭhakuṇḍali (S); maṭṭhakundalī (146); baṭṭhakuṇḍali (135); L. *matthakuṇḍali*

450 biḷārikosiya..........	bilārakosiya (136, S); bīlāyarakosiya (146); appacanti (135)
454 ghata..............	ghatapaṇḍita (S); ghaṭapaṇḍita (146)
455 mātiposaka..........	mātiposa (136); mātuposaka (S, 146, 135)
457 dhamma............	dhammadevaputta (S, 146, 135)
460 yuvañjaya...........	judhañjaya (S); yuddhañcaya (146, 135)
463 suppāraka...........	supādaka (146); suppādaka (135)
464 cullakuṇāla..........	cūḷakuṇāla (146); cuḷakūṇala (135)
466 samuddavāṇija........	kāsiya (135)
469 mahākaṇha..........	mahāka (135)
474 amba..............	amma (135)
477 cullanārada..........	cūḷanārada (146); cūlanāradakassapa (135)
479 kāliṅgabodhi.........	kaliṅga (146); L. *kāliṅga*
480 akitti..............	akatti (135); L. *akatti*
482 ruru...............	rurumiga (136, S); rurumigarāja (135); L. *karuṅgamiga*
483 sarabhamiga.........	sarabha (S, 146, 135); L. *sarabha, sarabhaṅga*
484 sālikedāra...........	kedāya (146); kedāra (135)
490 pañcūposatha........	pañcuposathika (S, 135)
492 tacchasūkara.........	takasūkara (135)
500 sirimanda...........	sirimanta (146, 135)
501 rohantamiga.........	rohanamiga (S); rohaka (146); rohaṇamiga (135); L. *rohaṇṇa, rohanna, rohaṇa(miga)*
502 haṃsa..............	dulahaṃsa (135)
503 sattigumba..........	sattigumma (135)
504 bhallāṭiya...........	allātika (135); L. *bhallātika*
515 sambhava...........	simbha (135)
518 paṇḍara.............	paṇḍaraka (S); paṇḍaranāga (135); L. *baṇḍanāga, paṇḍa(ranāga) rāja*
525 cullasutasoma........	cūla- (146, 135)
526 naḷini(kā)...........	niḷini (146, 135)
528 mahābodhi..........	mahābodhiparibbājaka (146); L. *bodhiparibbāja*
529 sonaka.............	soṇaka (136, S, 146, 135)
532 sonananda..........	soṇananda (S, 135); soṇa (146)
533 cullahaṃsa..........	cūḷahaṃsa (146); culahaṃsa (135)
537 mahāsutasoma.......	sutasoma (135)

Les *jātaka* suivants sont omis respectivement :

Dans le manuscrit 135 : *Kañcanakkhandha* n° 56, *Surāpāna* n° 81, *Paṇṇika* n° 102, *Gahapati* n° 199, *Godha* n° 325, *Candakinnara* n° 485, *Mahāmora* n° 491. Ces omissions semblent involontaires.

Dans le manuscrit 136 : *Taṇḍulanāli* n° 5, *Khajjopanaka* n° 364, *Catuposathika* n° 441, *Cullakuṇāla* n° 464, *Kosiya* n° 470, *Meṇḍaka* n° 471, *Pañcapaṇḍita* n° 508. Ces omissions pourraient être volontaires.

Dans le manuscrit 146 : *Virocana* n° 143, *Ruhaka* n° 191.

Pour les *jātaka* du *Mahānipāta*, M. Luce a montré qu'ils formaient deux séries selon qu'ils étaient disposés d'après l'ordre de l'édition Fausbøll, ou suivant un ordre que M. Luce qualifie de birman.

JĀTAKA DU MAHĀNIPĀTA ORDONNÉS

	SELON FAUSBØLL	D'APRÈS L'ORDRE BIRMAN
1	mūgapakkha	temiya *ou* temi
2	mahājanaka	janaka
3	sāma	sāma
4	nimi	nemi
5	khaṇḍahāla	mahosadha
6	bhūridatta	candakumāra
7	mahānāradakassapa	bhūridatta
8	vidhurapaṇḍita	nārada
9	mahāummagga	vidhura
10	vessantara	vessantara

Les différences portent à la fois sur l'ordre des contes et sur leurs titres : le *Mūgapakkha* s'appelle *Temiya;* le *Khaṇḍahāla, Candakumāra;* le *Mahāummagga, Mahosadha.*

Voici comment ces *jātaka* se présentent dans nos textes :

	MANUSCRIT 136 (singhalais)	ÉDITION SIAMOISE	MANUSCRIT 146 (birman)	MANUSCRIT 135 (birman)
1	mugapakkha	temiya	temi	mūgapakkha
2	mahājaṇaka	mahājanaka	janakka	mahājanaka
3	sāma	suvaṇṇasāma	suvaṇṇasāma	sāma
4	nīmi	nemirāja	nemi	nimi
5	khaṇḍahāḷa	mahosadha	mahāumaṅga	ummaṅga
6	bhūridatta	bhūridatta	bhūridata	bhuridatta
7	mahānāradakassapa	candakumāra	khaṇḍahālaka	khaṇḍahāla
8	vidhurapaṇḍita	mahānāradakassapa	nārada	mahānāradakassapa
9	mahāummagga	vidhura	vidūra	vidhura
10	mahāvessantara	mahāvessantara	vessantarā	vessantara

On voit que notre manuscrit singhalais s'accorde en tous points avec l'édition Fausbøll, il n'en est pas de même des manuscrits indochinois et de l'édition de Bangkok. Dans ces derniers recueils en effet, les *jātaka* sont disposés selon un ordre original qui est l'ordre birman de M. Luce à une exception près, le *Bhūridatta* prenant la place du *Candakumāra* et inversement. Pour les titres, l'édition de Bangkok reproduit ceux que M. Luce a relevés sur les monuments de Birmanie. Dans le manuscrit 146, nous lisons également *Temi* au lieu de *Mūgapakkha,* comme dans le texte de M. Luce; mais par contre *Mūgapakkha* figure dans le manuscrit 135. De même les titres *Mahāumaṅga, Ummaṅga, Khaṇḍahālaka, Khaṇḍahāla* se lisent dans les manuscrits birmans 146 et 135. Cependant, ces *jātaka* occupent respectivement le 5ᵉ et le 7ᵉ rang au lieu du 9ᵉ et du 5ᵉ. Nous verrons tout à l'heure que le *Ummaṅga* du manuscrit 135 non seulement occupe le même rang, mais encore est semblable par son contenu au *Mahosadha* de l'édition de Bangkok et diffère du *Mahāummagga* de Fausbøll et de celui de notre manuscrit singhalais.

Il est évident que si plusieurs recensions des *jātaka* ont été connues en Indochine, elles n'ont pu manquer de se contaminer réciproquement et d'autant plus facilement que les conditions climatiques font que les manuscrits se conservent mal et qu'on doit les recopier souvent. Seule une étude comparative minutieuse permettrait de départager les textes avec certitude. Elle dépasserait de beaucoup le cadre de cet article. Disons seulement que nous avons relevé dans nos textes indochinois des anomalies semblables à celles que M. Luce a trouvées en Birmanie. Elles permettent de supposer que non seulement la Birmanie, mais toute l'Indochine bouddhique a connu une recension des *jātaka* différente de celle éditée par Fausbøll.

Ces anomalies intéressent respectivement : l'ordre des contes, leurs titres, et aussi, et de différentes façons, leur contenu.

L'ordre des contes. — Nos documents indochinois témoignent qu'il existe en Indochine une habitude traditionnelle de ranger les *jātaka* du *Mahānipāta* selon un ordre qui diffère de celui que donne Fausbøll et notre manuscrit singhalais.

Le catalogue des manuscrits pāli de la Bibliothèque nationale en apporte une nouvelle preuve. Cette bibliothèque possède plusieurs exemplaires séparés de chacun des *jātaka* du *Mahānipāta*, or nous avons noté avec étonnement qu'ils avaient été rangés dans le catalogue par A. Cabaton d'après l'ordre de nos textes indochinois [1]. Nous avons alors constaté que ces *jātaka* sont tous en écriture mûl ou birmane, donc d'origine indochinoise. De plus, certains d'entre eux portent un numéro d'ordre. On lit par exemple à la fin du manuscrit 174 : mahosathapaṇḍitajātakaṃ pañcamaṃ niṭṭhitaṃ; ou encore manuscrit 190 : candakumāraṃ jātakaṃ sattamaṃ niṭṭhitaṃ; manuscrit 191 : candakumāraṃ niṭṭhitaṃ sattamaṃ paripuṇṇaṃ.

Le nom des *jātaka*. — C'est l'élément le plus variable. Il est certain que s'il est difficile pour un copiste de faire passer au 9e rang un conte qui occupe le 5e, opération qui exige que l'on saute une portion du texte pour revenir ensuite en arrière, il lui est par contre très facile de remplacer un nom par un autre à la fin d'un conte, selon que l'une ou l'autre recension de ces *jātaka* lui sera plus familière ou jouira à ses yeux d'une plus grande autorité. Certains iront jusqu'à mentionner les deux titres comme nous avons pu le constater sur un manuscrit. On peut lire en effet dans le manuscrit 150 (en écriture birmane), à la fin du 5e *jātaka* du *Mahānipāta* : mahosathajātakaṃ niṭṭhitaṃ suivi de : mahāumaṅgajātakaṃ niṭṭhitaṃ.

Il n'en reste pas moins que les titres trouvés par M. Luce sur les monuments de Birmanie et que nous avons aussi relevés dans l'édition de Bangkok sont surabondamment attestés. Ils figurent notamment dans tous les manuscrits du fonds pāli de la Bibliothèque nationale qui contiennent des exemplaires séparés des *jātaka* du *Mahānipāta*.

On sait que le manuscrit birman utilisé par Fausbøll les portaient aussi, au moins *Temiya* [2] et *Mahosadha* [3], le titre du *Khaṇḍahāla* [4] étant omis dans ce manuscrit.

---

[1] Cf. A. Cabaton, *Catalogue sommaire des manuscrits sanscrits et pālis*, fasc. 2, p. 31 41.
[2] Fausbøll, *Jātaka*, VI, p. 30, n. 1.
[3] Fausbøll, *Jātaka*, VI, p. 478, n. 8.
[4] Fausbøll, *Jātaka*, VI, p. 157, n. 10.

Ces noms semblent avoir prévalu dans les traductions locales. La Bibliothèque nationale possède dans le fonds cambodgien trois manuscrits du *Mūgapakkha* dont les titres sont : Braḥ teme (180), Teme (262), Tīmèr (271). Dans le même fonds on trouve sept manuscrits du *Mahāummagga*, tous s'intitulent : Mahosuth ou Mahosuṭṭh (32, 33, 60, 61, 167, 200, 269), et aussi deux manuscrits du *Khaṇḍahāla* qui ont pour titre : Cand kūmmā (192) et Cāndd kūmār (264).

En examinant l'inventaire des manuscrits des pagodes du Laos dressé par M. Lafont et que M. le professeur Filliozat a bien voulu nous communiquer, nous avons pu constater que la même substitution de titres se retrouve.

Il est intéressant de noter qu'une traduction toute récente des *jātaka* du *Mahānipāta* en birman publiée à Rangoon de 1951 à 1955 donne également comme titres, *Temiya* au lieu de *Mūgapakkha*, *Mahosadha* pour *Mahāummagga*, *Candakumāra* à la place de *Khaṇḍahāla*.

Le contenu des textes. — Les différences que nous avons constatées entre nos textes indochinois et l'édition de Fausbøll portent d'une part sur la disposition des récits, d'autre part sur leur rédaction même.

A. *La disposition des récits :* Nous avons déjà indiqué que le *Mahāumaṅga* de notre manuscrit 135 est par son contenu, semblable au *Mahosadha* de Bangkok et différent du *Mahāummagga* de Fausbøll et de notre manuscrit singhalais. Le *Mahāummagga* tel qu'il se présente dans l'édition de Fausbøll est un jātaka qui a subi des remaniements importants. On sait que chaque *jātaka* débute par les premiers mots de la première stance qui sont suivis de la mention : « Voilà ce que le Maître a raconté à propos de tel ou tel événement ». Le *Mahāummagga* de l'édition Fausbøll commence ainsi : *Pañcālo sabbasenāyāti*. Or, il faut avoir lu presque la moitié du conte et déjà 83 stances avant de parvenir à celle qui débute comme ci-dessus. En fait, telle qu'elle se présente dans Fausbøll, l'histoire du *Mahāummagga*, du « grand souterrain », est précédée de récits dont 11 constituaient 11 *jātaka* différents. Ces *jātaka* ont été enlevés de leurs places respectives et groupés ici [1]. Ils se rapportent tous, en effet, à une même existence, celle du sage Mahosadha, dont ils relatent divers épisodes. De même, à la fin du conte, les stances 196 à 220 et le commentaire qui les accompagne appartiennent à un *jātaka* également déplacé [2]. Voici les correspondances, elles sont établies sur les stances pour faciliter la comparaison avec nos textes qui ne contiennent que les *gāthā*. Les numéros des stances sont ceux de l'édition Fausbøll.

Les stances suivantes (et leur commentaire) appartiennent respectivement :

stances nos 2		au Sabbasaṃhārakapañha (110);
—	3	au Gadrabhapañha (111);
—	4 et 5	au Kakaṇṭakajātaka (170);
—	6 et 7	au Sirikāḷakaṇṇijātaka (192);
—	8 à 19	au Meṇḍakajātaka (471);

[1] Le cas du *Mahāummagga* n'est pas unique. Plusieurs *jātaka* ont subi des remaniements du même genre et notamment le *Vidhurapaṇḍita*.

[2] On remarquera que Fausbøll a adopté un double numérotage pour les stances du *Mahāummagga*, redonnant le n° 1 à la stance Pañcālo sabbasenāya qui est en fait la 84ᵉ. Par contre, il n'a pas fait de distinction typographique pour les stances du *jātaka* supplémentaire incorporé à la fin du conte.

—	20 à 40	au Sirimandajātaka (500);
—	41	au Amarādevīpañha (112);
—	42-58 à 61	au Devatāpañha (350);
—	43 à 47	au Khajjopanakajātaka (364);
—	48 à 57	au Bhūripañha (452);
—	62 à 83	au Pañcapaṇḍitajātaka (508);
—	196 à 229	au Dakarakkhasajātaka (517).

Ces *jātaka*, quoique fondus dans le *Mahāummagga*, n'ont cependant pas disparu complètement de la collection. Les titres sont restés à leur place simplement suivis de la mention du transfert de l'histoire. On lit par exemple : *Sabbasaṃhārakapañha. Sabbasaṃhārako natthīti. Ayaṃ sabbasaṃhārakapañho sabbākārena Ummaggajātake āvibhavissatīti. Sabbasaṃhārakapañho niṭṭhito.* Ou encore : *Gadrabhapañha. Haṃsi tuvaṃ evaṃ maññasīti. Ayaṃ pi Gadrabhapañho Ummaggajātake yeva āvibhavissati. Gadrabhapañho niṭṭhito* (cf. Fausbøll, I, p. 424).

D'autre part, à l'intérieur du *Mahāummagga* lui-même, les *jātaka* qui lui ont été incorporés restent délimités et la fin de chacun d'entre eux est marquée.

Il semble naturel de croire que le compilateur de la recension éditée par Fausbøll a voulu présenter les faits de façon plus homogène (il s'agit ici des différents épisodes d'une même existence, celle du sage Mahosadha), mais qu'ayant affaire à un texte sacré, il s'est vu obligé de conserver les titres des *jātaka* dans leur ordre traditionnel. Nous avons perdu dans cette opération les parties de commentaire qui rapportent les circonstances du présent, le paccuppannavatthu, de chaque *jātaka* et les identifications finales particulières. Il n'en reste pas moins qu'il a dû exister, antérieurement à cette compilation, une rédaction où l'histoire de Mahosadha formait 13 *jātaka* et où l'épisode du *Mahāummagga*, ce grand et merveilleux souterrain, construit par le Bodhisatta pour permettre au roi de Mithilā d'échapper à son ennemi, le roi d'Uttarapañcāla, qui voulait s'emparer de lui par ruse, constituait un *jātaka* séparé. Le titre du *jātaka* ne s'applique strictement qu'à cette portion du récit, c'est celle qui a pour première stance : *Pañcālo sabbasenāya...*

Notre manuscrit singhalais nº 136 s'accorde presque complètement pour ce *jātaka* avec le texte de Fausbøll. La stance : *Pañcālo sabbasenāya* est précédée de 82 stances qui sont les stances 2 à 83 de l'édition Fausbøll. Par contre, dans notre manuscrit birman nº 135, ces 83 stances sont omises et le *jātaka* débute à la stance : *Pañcālo sabbasenāya.* Il en est de même dans l'édition de Bangkok (S. 11, p. 223).

De la même façon, les stances 196 à 234, les dernières du texte de Fausbøll, ne se trouvent ni dans le manuscrit 135, ni dans l'édition siamoise, alors que le manuscrit singhalais comprend les stances 196 à 231, les trois dernières seules, visiblement refaites, faisant exception.

Également, à l'intérieur du texte, la stance qui porte dans Fausbøll le nº 90 est omise dans le manuscrit 135 et dans l'édition siamoise et aussi, cette fois, dans le manuscrit singhalais.

Les manuscrits du Mahosadha conservés à la Bibliothèque nationale dans le fonds pāli comprennent le texte et le commentaire. Tous sont fragmentaires. Autant que nous avons pu le vérifier par l'examen des manuscrits nºˢ 173, 175 et 174, en caractères mūl, dont les deux premiers contiennent le début et le troisième la fin de notre *jātaka*, ces textes comprenaient les *jātaka* additionnels. Il en

est de même des manuscrits du fonds cambodgien [1] et aussi de la traduction birmane récente dont nous avons parlé.

B. *La rédaction* : Les manuscrits pāli ne reproduisent pas exactement le texte de Fausbøll, ils semblent contenir une autre rédaction. Voici la fin du *jātaka* comme elle est donnée et dans le manuscrit 174 et dans Fausbøll :

TEXTE DU MANUSCRIT 174 [2]
DU FONDS PĀLI
DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

—

niṭṭhitā ca sabbaso mahāummaṅgajātakavaṇṇanā. iti satthā imaṃ dhammadesanaṃ āhāritvā saccāni pakāsetvā jātakaṃ samodhānento na bhikkhave idān'eva tathāgato paññavā parappavādamaddhano atite aparipakke ñāne bodhiññānatthāya cariyaṃ caranto pi paññavā yevāti vatvā imaṃ jātakaṃ samodānetva imā gāthā abhāsi.

senako kassapo āsi ambattho cāpi pukkuso.
kāmindo kūṭadando ca devindo soṇadaṇḍako
kevaṭṭo ca devadatto chalaka thulanandikā
sundarī pañcālacandi ca maṅgalikā ca salikā ca
udumbarā diṭṭhamaṅgalikā vedeho kāḷudāyī ca
bherī upalavaṇṇāsi pitā sudodano ahu
mātā āsi mahāmāyā amarā bimbasundarī
tikkhaṇakumāro ca channo dhanusekkho ca rāhulo
suvo ahosi ānando sāriputto culani
mahosatho lokanātho evaṃ dhāretha jātakan ti.

TEXTE DE L'ÉDITION FAUSBØLL
VI, p. 478

—

niṭṭhitā va sabbaso mahāummaggassa vaṇṇanā. Jātakasamodhān'ettha :

Bheri Uppalavaṇṇāsi, pitā Suddhodano ahu,
mātā āsi Mahāmāyā, Amarā Bimbasundarī.
Suvo ahosi Ānando, Sāriputto'si cūḷanī,
Mahosadho lokanātho, evaṃ dhāretha jātakan ti
Kevaṭṭo Devadatto'si Talatā cullanandikā
Pañcālacaṇḍī Sundarī, devī cāsi yasassikā.
Ambaṭṭho āsi Kāvindo, Poṭṭhapādo ca Pukkuso,
Pilotiko ca Devindo, Senako cāpi Saccako.
devī'dumbarā diṭṭhamaṅgalikā Sāḷikā cāpi kuṇḍalī
Videho Lāḷudāyīti.

Notons qu'il est tout à fait anormal que l'identification de Mahosadha avec le Protecteur du monde et la mention : « evaṃ dāretha jātakaṃ » ne viennent pas à la fin du *jātaka*. En ce sens, le texte du manuscrit 174 est plus satisfaisant. Il se rapproche, sans être cependant le même, de celui du manuscrit birman que Fausbøll a eu entre les mains et qu'il a donné en variantes. Cet éditeur a indiqué, dans ses remarques préliminaires au *Mahānipāta* qu'il n'avait pas tenu pleinement

---

[1] Cf. Au Chieng, *Catalogue des manuscrits cambodgiens.*

[2] Nous transcrivons le texte du manuscrit 174, tel qu'il se trouve. Les fautes qu'il présente sont facilement reconnaissables.

compte de ce manuscrit birman, car le texte était en bien des endroits tout à fait différent de celui des manuscrits singhalais qu'il a utilisés. Il estimait qu'on devrait « to give a separate edition of the Mahānipāta according to the burmese redaction that we may judge of its exact relation to C » (C, c'est-à-dire avec la rédaction singhalaise).

Il semblerait donc qu'il y ait eu au Siam et au Cambodge, comme en Birmanie des manuscrits contenant, au moins pour certains *jātaka*, des rédactions différentes de la rédaction de Ceylan.

Il y a également en Indochine des manuscrits intitulés *500 jātaka*. Bastian avait relevé leur présence au Siam. L. Feer qui cite cet auteur (1) estimait que ce devait être les 547 que nous connaissons, mais cette collection porte habituellement le titre de *550 jātaka*. L. Finot dans son *Étude sur la littérature laotienne* mentionnait la présence au Laos de manuscrits portant l'appellation *500 jātaka* (2). Grâce au répertoire dressé par M. Lafont, nous avons pu vérifier que deux pagodes de Luang Prabang, vat Munna et vat Visun, conservent des manuscrits qui ont pour titre *Ha roy xat*, « 500 jātaka ». Ces ouvrages sont en laotien mêlé de pāli. Ils méritent d'être examinés. Si leur contenu s'accorde avec leur titre, ils pourraient être fort intéressants.

Il ne serait pas étonnant que le recueil primitif n'ait contenu que 500 *jātaka*. Le nombre 550 pour la collection complète de ces contes surprend. Ce n'est pas un nombre consacré; 50, 100, 500, 1000 se rencontrent souvent, mais non pas 550 qui ferait plutôt songer à une somme 500 + 50. Par contre, il n'est pas possible d'aborder les *jātaka* sans s'apercevoir très vite qu'il y a, dans ce texte, un nombre privilégié, le nombre 500 précisément, lequel revient très souvent et notamment appliqué à des séries d'existences. Par exemple, la rétribution d'un acte particulier affectera 500 existences ou une condition humaine ou animale donnée se reproduira 500 fois. L'idée s'impose à l'esprit que ce nombre pourrait bien avoir été choisi pour la première collection des *jātaka*. Ce dernier nombre est celui que mentionne dans ses relations de voyage, le pèlerin chinois Fâ Hien. Il écrivait à propos de la fête de la dent du Bouddha à laquelle il avait assisté : « . . .the king exhibits, so as to line both sides of the road, the five hundred different bodily forms in which the Bodhisattva has in the course of his history appeared : — here as Sudāna, there as Sāma; now as king of elephants, and then as a stag or a horse » (3).

On voit qu'il y a dans les pays bouddhiques d'Indochine de nombreux manuscrits des *jātaka*. Ils paraissent différer sensiblement de ceux de Ceylan. Il faut souhaiter qu'ils soient étudiés, ils promettent d'apporter une utile contribution à la connaissance des *jātaka* dont le texte demeure imparfaitement établi.

(1) L. Feer, *Les Jātakas*, in *JA*, mai-juin 1875, p. 421.
(2) L. Finot, *Recherches sur la littérature laotienne*, in *BEFEO*, XVII, n° 5, p. 44.
(3) *The travels of Fâ Hien*, trad. Legge, p. 106.

NOTES D'ICONOGRAPHIE KHMÈRE

par

Mireille BÉNISTI

I. DEUX SCÈNES NAUTIQUES

Deux frontons, l'un de Prah Khan et l'autre de Ta Nei à Angkor, ont attiré notre attention, du fait qu'ils représentent, tous deux, un grand personnage se tenant debout sur un bateau. Ils ne sont pas exactement semblables, mais des similitudes frappantes : taille extraordinaire et attitude du personnage, forme du bateau, etc., imposent le rapprochement et amènent à penser qu'il pourrait s'agir de la représentation d'un même sujet, sujet que nous nous proposons d'identifier.

Sur le fronton de Prah Khan (pl. II,A), un bateau en forme d'animal aquatique avec tête de dragon ou de *nâga* porte un grand personnage, debout, la tête tournée et le bras tendu vers l'arrière, entre deux personnages beaucoup plus petits que lui. Sous le bateau, des poissons; devant sa proue, à gauche, des personnages agenouillés, les mains jointes; au-dessus d'eux, deux petits personnages dont l'un tient un objet en forme de trident; levés, des objets en forme de pelle, décorés, pourraient être des rames et le gouvernail.

Le fronton de Ta Nei (pl. I), plus grand, mieux conservé que celui de Prah Khan, présente aussi un bateau en forme d'animal aquatique avec, en proue, une tête de dragon ou de *nâga;* mais ici, on distingue une poupe en queue de poisson. Sur le bateau se dresse un personnage plus grand que ceux qui l'entourent, visage tourné et bras tendu vers la proue; quatre rameurs sont en pleine action. L'eau est indiquée par des rides et des poissons. A gauche et à droite, des arbres, des animaux, suggèrent la présence de la terre sur laquelle se tiennent des personnages agenouillés et les mains jointes. Dans le ciel, tout autour et au-dessus de la grande figure centrale, des personnages volants portent des parasols et des étendards.

Quelle scène les artistes khmèrs ont-ils voulu ainsi illustrer?

On sait que dans le « style du Bayon », auquel appartiennent Prah Khan et Ta Nei, nombre de sanctuaires ou parties de sanctuaires sont consacrés à Lokeśvara, le Bodhisattva de la Compassion, qui « protège les hommes contre les périls du feu, de l'inondation, du naufrage, des brigands, de la prison, etc. » [1]. Il y est largement représenté et, par exemple, le très beau groupe qui se dresse dans le bassin de Neak Pean, un grand cheval couvert d'hommes, n'est autre que le cheval volant Balâha, métamorphose de Lokeśvara ayant porté secours à des naufragés [2].

On pourrait donc être tenté de voir dans les frontons de Prah Khan et de Ta Nei

---

[1] L. Finot, *Lokeçvara en Indochine*, in *Études Asiatiques*, vol. XIX, p. 229.

[2] *Ibid.*, p. 249.

des représentations de Lokeśvara secourable. Mais si la grandeur du personnage sculpté s'accorde à une telle hypothèse, il n'en est pas de même des détails et l'absence d'une image du Buddha Amitâbha dans la coiffure dudit personnage nous incite à ne pas l'identifier à Lokeśvara.

Mais que représenteraient alors les frontons de Prah Khan et de Ta Nei?

Les liens qui unissent l'art khmèr et l'art birman ont orienté nos recherches vers celui-ci.

Si nous nous reportons à ces plaques des temples de Birmanie [1] qui, sculptées du XIe au XIVe siècle (ce qui englobe la période du style du Bayon, XIIe siècle), illustrent les « vies antérieures » du Buddha et portent des inscriptions indiquant chaque *jâtaka* représenté, nous trouvons une scène rappelant étrangement celle de nos frontons. Il s'agit d'une plaque [2] de la pagode Maṅgalacheti à Pagan, sur laquelle on distingue (pl. II, B) un bateau monté par trois personnages dont l'un manie une rame ou un gouvernail, voguant sur une eau suggérée par des rides et des poissons, quittant un rivage sur lequel se trouve un arbre avec un personnage. L'inscription de la plaque indique qu'il s'agit du *Samuddhavâṇija-jâtaka 466* [3].

D'après ce *jâtaka*, le futur Buddha, alors qu'il était un sage charpentier d'un village de charpentiers proche de Bârânasî (Bénarès), dut s'expatrier avec un millier de familles. Elles abordèrent dans une île qui était occupée par des lutins et ceux-ci décidèrent de les exterminer. Le Bodhisattva, chef de cinq cents familles et un charpentier plein de sottise, chef des cinq cents autres, furent avertis des projets des lutins par une divinité qui leur conseilla de fuir. Le Bodhisattva suivit cet avis et s'échappa dans un navire avec ses cinq cents familles, tandis que le sot charpentier, qui préféra les douceurs insulaires, fut tué ainsi que ses suivants.

Le sculpteur de Pagan, racontant ce *jâtaka* de façon très concise, représente le Bodhisattva quittant l'île sur un bateau; il est au gouvernail et, devant lui, séparés par un mât, une femme et un homme symbolisent les cinq cents familles; sur le rivage, un personnage dans les frondaisons d'un arbre représente la divinité qui l'avait averti et conseillé.

On voit qu'il existe certains points communs entre cette plaque et les frontons de Prah Khan et de Ta Nei; mais un examen plus approfondi nous fait rejeter l'hypothèse qu'il s'agisse du même sujet. Sur la plaque birmane, les personnages sont de même taille, alors que sur les frontons khmèrs le personnage central est incomparablement plus important que ceux qui l'entourent; le bateau birman n'est pas, comme le khmèr, en forme d'animal aquatique et n'a pas la proue en tête de *nâga;* enfin, les frontons d'Angkor ne présentent pas sur les rives un arbre portant un personnage dans son feuillage.

Nous en concluons que les frontons de Prah Khan et de Ta Nei ne sont pas l'illustration du *Samuddhavâṇija-jâtaka.* Mais ne pourraient-ils pas représenter un autre épisode des « vies antérieures » du Buddha? Nous estimons avoir trouvé, avec le *Sîlânisaṃsa-jâtaka* [4] ou « *jâtaka* des mérites de la pratique de la Loi », le récit qui a conduit le ciseau des sculpteurs de nos frontons.

Au temps du parfait Buddha Kassapa, l'un de ses saints disciples s'embarqua

---

(1) Duroiselle, *Pictorial representations of Jâtaka,* in *Annual Report of the Archeological Survey of India,* 1912-1913, p. 87.

(2) *Ibid.,* p. 109, pl. LVI, 39.

(3) *Jâtaka,* n° 466, édition Fausböll. Duroiselle lit la légende : *samundapâniya jat-pe-tak-smâ,* 466.

(4) *Jâtaka,* n° 190, édition Fausböll.

en compagnie d'un barbier sur un navire qui fit naufrage. Les deux hommes, soutenus par une planche, réussirent à aborder dans une île. Tandis que le barbier tuait des oiseaux et les apprêtait pour s'en nourrir, le saint disciple, dit le texte [1], pensait : « Hors des trois refuges, il n'est pas de salut pour nous en ces lieux. Et il se mit à méditer sur les trois joyaux », c'est-à-dire sur le Buddha, la Loi, la Communauté. « Tandis qu'il s'absorbait sans fin dans cette pensée, un roi des *nâga*, né dans l'île, se transforma en un grand navire. Une divinité marine le conduisait ». Suit une description du bateau merveilleux. « N'y a-t-il pas des passagers pour le Jambudîpa? [2], cria la divinité qui se tenait sur le bateau ». Le saint disciple put, non seulement s'embarquer, mais cédant le fruit de ses mérites au barbier faire embarquer celui-ci sur le bateau divin qui les transporta sur le continent et jusqu'à Bénarès. Après les avoir ainsi sauvés, « la divinité de la mer prêcha la Loi du haut des airs, puis regagna son palais, emmenant avec elle le roi des *nâga* ». Ainsi que pour tous les *jâtaka*, c'est le Buddha Śâkyamuni qui est censé raconter l'histoire de ses vies antérieures et, en fin du *jâtaka*, il donne un court sommaire et divulgue ce qu'en furent les personnages. « L'homme pieux de ce temps-là, conclut-il ici, s'est éteint définitivement, Sâriputta était le roi des *nâga*, et la divinité de la mer c'était moi ».

Considérons nos frontons khmèrs et singulièrement celui de Ta Nei, plus détaillé et mieux conservé. Nous y voyons un navire à proue et à poupe en forme d'animal aquatique qui apparaît bien être ce roi des *nâga* transformé dont parle le *jâtaka*. Sur le bateau, le personnage central est la divinité de la mer (forme qu'a prise le futur Buddha dans ce *jâtaka*); sa taille extraordinaire indique bien qu'il s'agit d'une divinité (alors que dans la plaque de Birmanie le futur Buddha qui, dans cette vie-là, était un homme, un charpentier, et non un dieu comme ici, est représenté avec la taille normale de ses compagnons); le caractère divin du personnage est encore souligné par les figures volantes portant des parasols qui l'entourent, et par les adorants placés de part et d'autre du relief. Quant à l'île, elle est suggérée par des arbres et des animaux, comme la mer l'est par les rides et les poissons. Le grand personnage divin regarde et tend le bras vers la proue, tandis que rament quatre nautoniers. On serait au moment où il demande aux naufragés encore sur l'île : « Y a-t-il des passagers pour le Jambudîpa? ».

Sur le fronton de Prah Khan, même bateau *nâga* et même divinité d'une grandeur plus qu'humaine, mêmes adorants. Mais, sur la terre ferme sont des hommes accroupis, tandis que sur le bateau sont les naufragés sauvés, placés de part et d'autre de la divinité dont le bras tendu et le regard, cette fois, désignent l'horizon au-delà de la poupe. Nous serions au moment de l'arrivée sur le continent, les marins ayant levé rames et gouvernail et étant en train d'amarrer le navire.

Nous croyons avoir ainsi assez de raisons pour reconnaître dans les deux frontons de Prah Khan et de Ta Nei la représentation, par les sculpteurs khmèrs du XIIe siècle, d'un *jâtaka*, et précisément du *Sîlânisaṃsa-jâtaka* et, plus précisément encore, de deux moments de ce récit.

Deux autres frontons de Ta Nei ont été supposés illustrer des *jâtaka* : l'un [3], comportant deux jeunes enfants, serait la traduction du *Vessantara-jâtaka* [4],

---

[1] Nous citons les passages de ce *jâtaka* dans la traduction qui en a été faite du pâli par Mme Ginette Martini.

[2] *Jambudîpa*, nom propre de l'Inde (sanskrit : *Jambudvîpa*).

[3] Cf. photo Guimet no 311694/16.

[4] *Jâtaka*, no 547.

l'un des dix *jâtaka* les plus fameux, l'autre [1], ayant un personnage assis qui tient une balance serait celle du *Sibi-jâtaka* [2].

Il est, nous semble-t-il, intéressant de remarquer ces représentations de *jâtaka* dans certains monuments du « style du Bayon ». Elles pourraient servir d'indices sérieux quant à la datation relative des monuments ou parties de monuments de ce style. Et il ne serait pas impossible, d'autre part, qu'elles contribuent à jeter quelques lueurs sur les formes exactes du bouddhisme — Hînayâna et Mahâyana — dans le pays khmèr du XIIe siècle.

---

[1] Cf. photo Guimet n° 311694/19.

[2] Voir au sujet de ce *jâtaka*, A. Foucher, *Les vies antérieures du Buddha*, Paris, 1955, p. 324 et 325, note 1.



Fronton du sanctuaire central de Ta Nei, face Nord. (Cliché E.F.E.O.)



A. Fronton de Prah Khan. (Cliché M. Bénisti.)



B. Plaque de la pagode Maṅgalacheti à Pagan.
(Cliché d'après Duroiselle, *Pictorial représentations of Jātaka.*)

NOTES ARCHÉOLOGIQUES

par

Louis MALLERET

II. PIERRES GRAVÉES ET CACHETS DE DIVERS PAYS DU SUD-EST DE L'ASIE

Dans une étude publiée en 1952, nous avons indiqué l'intérêt que peut présenter pour une connaissance de la glyptique orientale et des circuits de navigation dans le Sud-Est de l'Asie, le recensement des intailles et cachets qui ont été trouvés au Siam, en Malaisie et en Birmanie, c'est-à-dire dans les territoires de la plus grande expansion du Fou-nan et de la culture dont ce royaume a bénéficié [1]. Mais l'on ne saurait en retrancher les îles de la Sonde où s'est propagée aussi l'influence indienne, et même l'Inde qui a servi de relais à des apports occidentaux, en dehors même de la diffusion de sa propre culture. Les notes que l'on trouvera ici sont le résultat d'un commencement d'enquête conduite sur le pourtour de la Méditerranée asiatique circonscrite par l'ensemble des péninsules et des archipels qui ont constitué dans cette partie du monde autant d'escales pour la navigation antique et le commerce maritime. C'est seulement au Siam et en Malaisie que nous avons pu effectuer des recherches directes. Diverses circonstances ne nous ont pas permis, en effet, d'accomplir le voyage à Java que nous avions projeté et nous n'avons pu tirer aucun renseignement de la Birmanie. Les informations consignées ci-dessous apportent quelques éclaircissements à une question demeurée jusqu'à présent fort peu connue. Nous les faisons précéder de la mention de quelques sceaux trouvés au Cambodge continental ou au Champa qui avaient échappé à nos investigations de 1952.

Compléments à la sigillographie d'Angkor et empreintes découvertes au Champa

Les journaux de fouilles de la Conservation des monuments d'Angkor ont enregistré les circonstances de la découverte ou de l'acquisition de quelques cachets. Deux bagues ne nous sont connues que par la courte notice qui accompagne un frottis dans la chronique de la restauration des monuments. L'une en bronze [1] a été trouvée dans le Bàrày occidental, près de la sala Sang Komphot et fut vendue

---

(1) L. Malleret, *Notes archéologiques*, I. *Intailles et cachets du Cambodge continental*, in *BEFEO*, XLV, 2, Paris-Hanoi, 1952, p. 349-358, 1 pl.

par l'inventeur à un habitant de Siemréap qui en laissa prendre un estampage au conservateur de l'époque (pl. III, 1) [1]. Dans une monture ronde en or, était insérée une pierre plate ovale (0,018 × 0,013 m) de couleur rouge foncé, probablement une cornaline qui portait une gravure en creux représentant un menu personnage assis à l'indienne au-dessus d'un lotus. Les bras fléchis étaient ramenés sur le devant du corps, dans une attitude qui ne se laisse pas définir, mais qui peut désigner une figure bouddhique. Des épaules émanent deux expansions divergentes qui peuvent représenter des tiges de lotus, et la tête semble coiffée d'une tiare. Enfin, de part et d'autre de l'image, on discerne deux signes qui sont des caractères d'écriture peu anciens, gravés à l'envers, comme il convient à un cachet. M. G. Cœdès qui a bien voulu examiner l'estampage demeure incertain sur leur lecture. Le premier pourrait être *bhū* sous beaucoup de réserves et le second *dva* ou *ddha*, ce qui ne lui paraît guère satisfaisant. Quant à la figurine, assez peu caractérisée, elle lui rappelle certaines représentations des planètes.

Le second objet [2] est une bague-sceau probablement en bronze, trouvée lors du dégagement du bâtiment long situé au Sud du gopura Sud-Est du monument de Bakong (pl. III, 2). Il faisait partie d'un dépôt contenu dans une poterie vernissée brune, tronconique et à col brisé (haut. : 0,24 m. Conservation d'Angkor, n° 309-P), rencontrée à l'intérieur de la pièce Sud. Dans ce réceptacle étaient enfermés une petite boîte en porcelaine blanche, craquelée, avec couvercle (diam. : 0,07 m), une autre boîte de même nature et de même couleur sans couvercle, mais cannelée, un couvercle également en porcelaine blanche avec décor floral (diam. : 0,065 m, n° C.A. 310-P), divers débris métalliques, la plupart en un alliage à base de cuivre dont un couvercle de boîte ronde (diam. : 0,06 m), orné de six pétales, des lamelles portant l'ébauche grossière de représentations d'animaux, quatre montures de bagues enfin ayant perdu leur pierre qui furent enregistrées avec la bague-sceau sous le n° 584 D.B. [2]. En 1954, M. J. Boisselier ne put retrouver ces objets, mais un estampage permet d'affirmer que l'anneau ayant fait office de cachet portait un signe gravé sur une table circulaire dont on trouve un frottis dans le journal de fouilles (diam. : 0,017 m). Celui-ci donne une image à l'endroit, ce qui peut laisser croire que l'estampage ne provient pas de l'objet lui-même, mais d'une empreinte. M. Cœdès propose de reconnaître dans ce signe, un caractère *kṣa* dont la signification le rend perplexe. S'il était précédé de *ra*, on obtiendrait la lecture *rakṣa*, inscription connue dans des sceaux du Cambodge et du Siam, mais il n'y en a pas trace.

Il ne semble pas que ces deux objets puissent annoncer une époque bien haute dans l'histoire de la glyptique du Cambodge, bien que le second désigne une écriture d'Angkor. Tout au plus observera-t-on que les emplacements d'où ils proviennent — pour autant que l'on soit bien certain du premier — peuvent indiquer une période des débuts de l'établissement de la capitale du royaume khmèr dans la région d'Angkor. Un des journaux de fouilles nous permet aussi d'apporter une précision plus grande à l'indication du lieu de provenance du sceau coniforme en cristal de roche que nous avons décrit en 1952, comme ayant été trouvé au Phnoṃ Bàkhèn [3]. Il a été rencontré dans les éboulis de la façade Sud du deuxième édicule en briques à l'Ouest du perron Sud de ce monument. Cette pièce est probablement la plus ancienne de la série des cachets du groupe d'Angkor. Par sa structure, elle entretient quelque parenté avec l'intaille au taureau que nous avons décrite comme

---

(1) *Journal de Fouilles*, XIII, p. 177.
(2) *Journal de Fouilles*, XV, p. 63, 10 octobre 1939.
(3) *Journal de Fouilles*, VII, p. 281. Cf. *BEFEO*, XLV, 2, p. 353, pl. XL, 5.

provenant d'un endroit du Bàrày occidental [1] apparemment proche de celui d'où provient la cornaline examinée ci-dessus [**1**], mais qui ne peut en raison de l'aspect relativement peu ancien de l'écriture se rattacher aux vestiges préangkoriens enfouis sous les eaux d'une partie de ce vaste bassin.

* * *

A notre connaissance, il n'a pas été trouvé de gemmes gravées, ni de bagues-sceaux sur les sites de l'ancien Champa. En revanche et bien qu'on puisse considérer ces objets en quelque mesure comme des ex-voto, on ne saurait passer sous silence les médaillons d'argile sèche trouvés dans la grotte de Phong-nha au Quảng-bình [**3**] dont quelques-uns rappellent par leur faible diamètre (0,02 m) des empreintes obtenues par l'apposition de cachets. Les plus grands (0,07 m) proviennent probablement de moules en creux et tendent à faire écarter cette supposition. Le P. Léopold Cadière en avait trouvé une trentaine et Camille Paris cinq. Le premier les avait remis au Musée de l'École française d'Extrême-Orient où ils furent détruits par le typhon de 1903, mais il rapporte dans ses mémoires inédits qu'il en avait conservé quelques-uns demeurés à son presbytère de Cửa-tùng et probablement perdus dans les tribulations que connurent en 1946 ses collections et ses papiers [2]. Louis Finot qui les a examinés et en a publié quelques-uns considérait les sujets et les emblèmes de ces empreintes comme invariablement bouddhiques [3]. Il a hésité pour quelques-uns, mais il semble bien que la grotte de Phong-nha ait été un lieu de pèlerinage et, dans ce cas, les médaillons qui en proviennent pourraient être, dans leur ensemble, des ex-voto.

Intailles et cachets du Siam

Pierres gravées

Notre regretté collègue Pierre Dupont avait rapporté en 1937, au musée Louis-Finot de Hanoi où elle se trouve toujours, une pierre gravée [**4**] provenant de Kok Wăt, province de Prachīnbŭri (pl. III, 3 et fig. 1) [4]. C'est un galet noir d'un ton mat, en une substance qui se laisse facilement rayer à l'ongle, probablement une stéatite. Sur une face aplanie (0,024 × 0,017 m) se présente une figure en creux dont la signification nous échappe et qui ne semble pas correspondre à un caractère d'écriture.

Le Musée national de Bangkok possède deux intailles en cristal de roche, un galet gravé et treize empreintes en terre cuite. Les trois premiers objets ont été découverts au Wăt P'ră Păṭhŏm, tandis que les autres ont été trouvés à 4 kilomètres de là, dans l'enceinte du Wăt P'ră Păṭhŏm Čedi. Il en existait, paraît-il, autrefois, au musée de Lŏp'bŭri, mais ils ont été envoyés à Bangkok où ils sont confondus dans la série du Musée national. Nous avons pu examiner l'ensemble dans cet établissement, grâce à l'obligeance de M. Boribal Buribhand et de S. A. Subhadradis Diskul qui

(1) *BEFEO*, XLV, 2, p. 353-354, pl. XL, 3.
(2) Cf. L. Malleret, *Le R. P. Léopold Cadière d'après ses souvenirs inédits (1869-1955)*, in *BESEI*, Saigon, XXXI, 4, 4e trim. 1956, p. 283. Le Père mentionne sept ou huit empreintes qu'il avait conservées (chap. XIII). Elles ne sont pas au monastère bénédictin de Thiên-an, près de Huế où ont été recueillis ses livres et ses papiers.
(3) L. Finot, *La religion des Chams d'après les monuments*, in *BEFEO*, I, p. 23-26.
(4) Musée L.-Finot, Hanoi, n° I, 27.532.

nous en ont remis des moulages. Certaines de ces pièces se prêtent à d'intéressantes constatations et chacune mérite d'être examinée séparément.

Intaille d'inspiration hellénistique à sujet humain **[5]**. — Sur la face plane d'un cachet coniforme à chanfrein et orifice de suspension, on reconnaît un menu personnage debout, de profil, tourné à gauche et gravé en creux (pl. III, 5 et 6). Il est vêtu, semble-t-il, d'une courte tunique qui revient en pointe à l'arrière et il porte une curieuse coiffure dont le sommet évoque le cimier à panache d'un casque grec. La main gauche ne semble pas s'appuyer à la hanche et tiendrait plutôt une arme, peut-être une épée si la pierre usée transversalement présentait une véritable morsure d'outil en cet endroit. L'autre main élevée à hauteur de l'épaule s'approche d'un arbuste ou semble saisir celui-ci. Sur l'objet lui-même, on discerne clairement une tige avec des feuilles et des racines (pl. I, 6). On peut donc penser que ce jeune arbre a été arraché du sol.

On se trouve ainsi conduit à rechercher en Occident une interprétation à la scène. La coiffure du personnage y invite et l'on pourrait songer à quelque exploit d'Héraclès, si la mince silhouette du sujet indiquait davantage des formes athlétiques. D'autre part, le héros grec est généralement coiffé non d'un casque, mais de la dépouille du lion de Némée. Il y a bien, certes, dans sa légende, des épisodes qui pourraient se rattacher à la scène évoquée ici, comme par exemple, celui où il cueille les pommes d'or du Jardin des Hespérides [1] ou celui que lui prête Pline [2] selon lequel il planta deux chênes près des autels de Zeus dans l'Héraclée pontique. Selon certains auteurs, sa massue avait été façonnée dans un tronc d'olivier qu'il avait lui-même arraché aux premières pentes de l'Hélicon. D'autres écrits affirment qu'Héraclès victime du venin qui imprégnait la tunique de Nessus, sur le point de mourir et en proie à d'horribles souffrances, ordonna que l'on fit un bûcher et, pour y pourvoir, arracha lui-même des pins et des chênes sur les pentes du mont Œta [3]. Mais il peut combattre aussi avec un chêne déraciné, comme par exemple lorsqu'il attaqua le géant Eurytos [4].

C'est de l'un de ces épisodes que s'est, peut-être, souvenu Victor Hugo dans les *Odes et Ballades*, en l'appliquant à l'évocation du *Géant* vieilli :

> ... « Sa fin est si prochaine
> Qu'à peine il peut encor déraciner un chêne
> Pour soutenir ses pas tremblants » [5].

Et l'on songe alors à ces vers où la force humaine agrandie aux dimensions épiques inspire au poète l'épisode d'un combat au cours duquel Olivier a désarmé Roland d'un coup d'estoc en projetant Durandal dans le Rhône :

> ... « Roland sourit : 'Il me suffit
> de ce bâton '. Il dit et déracine un chêne.
> Sire Olivier arrache un orme dans la plaine » [6].

---

(1) Cf. *Photographic facsimiles of the Antique gems formerly possessed by the late Prince Poniatowski...* by James Prendeville, Londres, 1859, II, n° 377, p. 213 où Héraclès s'arme d'une branche au Jardin des Hespérides, mais le dragon n'est pas représenté de même qu'à Bangkok. Dans l'intaille n° 374, p. 211, le héros apparaît tuant le dragon qui garde le Jardin.

(2) Pline, *Hist. Nat.*, XVI, 239.

(3) *Nouvelle Mythologie illustrée* publiée sous la direction de Jean Richepin, Paris, 1921, II, p. 178.

(4) *Photographic facsimiles...*, n° 411, p. 228.

(5) Ballade V, mars 1825.

(6) V. Hugo, *La Légende des Siècles*, « Le Mariage de Roland ».

Mais ce trait vient du *Roland furieux* de l'Arioste [1] et il n'est pas sûr qu'il soit dérivé de quelque source antique. Il ne manque pas cependant, dans les légendes de la Grèce de héros associés à des arbres, ne serait-ce qu'Hermès taillant son caducée à l'aide d'une courte épée dans une branche de sapin et représenté ainsi au musée de Berlin [2], mais surtout Dionysos dont le thyrse apparaît d'abord sous l'aspect d'un arbuste non dépouillé de ses branches et qui peu à peu se réduit dans l'art à une tige surmontée d'un bouquet de feuilles ou d'une pomme de pin. Le dieu de la végétation est représenté souvent vêtu et, dans la lutte qu'il soutint contre les Géants, il peut porter la tenue d'un guerrier avec un court chiton [3], ce qui convient assez bien au personnage de notre pierre gravée.

Quoi qu'il en soit, si notre interprétation était bonne, on aurait avec l'intaille de Bangkok un nouveau témoignage de l'expansion du commerce méditerranéen vers l'Extrême-Orient, véhiculant ses thèmes pour les métiers d'art. Mais il peut y avoir aussi dans les traditions asiatiques d'autres allusions à des actes qui dépassent la commune portée des mortels. Au demeurant, les formes du personnage restent graciles, son attitude paraît pacifique et rien n'indique que ses intentions soient d'user de l'arbre comme d'une arme. On demeure donc dans une certaine expectative sur la véritable signification du sujet de cette pierre gravée qui par son style n'est pas occidentale, mais invite à des rapprochements avec des intailles d'Oc-èo [4], ce qui la ferait considérer comme la plus ancienne de la série (nº K. 82.2329; 0,022 × 0,014 m; haut. du cône : 0,013 m).

Bague-sceau au poisson (?) **[5]**. — Une partie d'un anneau en cristal de roche (pl. IV, 1, 2, 3) porte gravée sur une table ovale, circonscrite par un chanfrein et solidaire de la masse dont elle se détache en faible relief, l'image en creux d'un gros poisson passant de droite à gauche, dont on discerne nettement les nageoires dorsale, caudale et ventrale, ainsi que les écailles. N'était son bec crochu, on le prendrait pour une carpe et un naturaliste n'aurait probablement pas beaucoup de peine à l'identifier. Il entraîne avec sa bouche un rameau de quelque plante aquatique, probablement une algue, qui flotte sous lui. La signification de cet attribut n'apparaît pas clairement et n'a pas de répondant dans d'autres intailles au poisson que nous connaissons, ni dans les cachets javanais en or dont il sera question plus loin.

Des pêcheurs cambodgiens ont reconnu dans notre sujet un *trei kančirou*, poisson d'eau douce qui se nourrit d'herbes aquatiques. Mais il se pourrait aussi que l'on ait affaire à un cétacé. M. J. Berlioz, professeur au Muséum d'Histoire naturelle, nous a fait remarquer que ce qui paraît un rostre représenté à l'avant de la tête ne semble appartenir à aucun poisson d'Asie. Il peut rappeler au contraire ce qui existe chez certains dauphins d'eau douce d'Extrême-Orient comme les *Sotalia* (Cétacés). La présence d'une nageoire dorsale bien développée fait éliminer tout autre mammifère aquatique que les cétacés. En revanche, le côté de la tête paraît doté d'un opercule, caractère qui est celui d'un poisson et non d'un mammifère. « Sur le folklore des cétacés, nous écrit M. Charles Archaimbault, c'est en vain

---

(1) Paul Berret, *Le Moyen Age européen dans* La Légende des Siècles *et les sources de Victor Hugo*, Paris, 1911, p. 40-42.

(2) *Nouvelle Mythologie illustrée...*, I, p. 153.

(3) *Ibid.*, I, p. 334.

(4) Nous renvoyons aux sceaux coniformes et aux intailles romaines publiés dans notre article *Aperçu de la glyptique d'Oc-èo*, in *BEFEO*, XLIV, 1 (1947-1950), Paris-Hanoi, 1951, p. 189-199, notamment pl. XLIX. Voir aussi notre article sur *Les lapidaires et artisans du verre à Vîrampatnam*, in *Arts asiatiques*, Paris, VI, 2, 1959, p. 93-106.

que j'ai interrogé les spécialistes siamois; il faudrait faire des enquêtes dans les villages côtiers. Au Laos, la seule légende que je connaisse concerne les lamantins des chutes de Khone. Selon la tradition locale, une princesse du Sud du Laos tomba amoureuse du prince de Bassac, mais le père de la jeune fille s'opposant au mariage, elle s'enfuit et se noya dans les chutes. Elle se métamorphosa en lamantin. D'où l'interdiction actuelle de pêcher ce mammifère ». Le style de la bague à table ovale, épaulée de deux prolongements angulaires dans son grand axe est celui de certains anneaux d'Oc-èo [1] et ainsi l'objet paraît se rapporter à une époque voisine du précédent (n° K. 82-2330; table : 0,031 × 0,0185 m; diam. int. : 0,016 m).

Galet gravé d'un personnage **[7]**. — Sur une face d'une pierre ovoïde, noire et dure (pl. IV, 4), on reconnaît plutôt tracée que gravée, l'image d'un personnage féminin dont la poitrine paraît nue et qui est vêtu d'une jupe nouée à la ceinture, laissant transparaître la forme des jambes. La figurine est accompagnée au-dessous et à sa droite de cercles qui pourraient faire penser à des boules et suggérer une scène de jonglerie, comme en voit sur des bas-reliefs Han et qui dénonce parfois des acrobates méditerranéens. La silhouette paraît indienne par l'inclinaison des épaules et la flexion de la taille, à moins que son attitude ne soit en rapport avec la représentation des boules (n° K. 32-12; 0,042 × 0,027 m; épais. : 0,01 m).

Empreintes en terre cuite

Les treize empreintes de cachets sur argile cuite que nous décrivons ci-dessous proviendraient de l'enceinte du grand *stūpa* de P'ră Pặṭhŏm situé à faible distance de l'endroit où ont été trouvés les objets auparavant décrits. Nous y avons ajouté la mention d'empreintes de cachets d'Āyŭth'ya également en terre cuite que possède le Musée national du Siam.

Sujet présumé bouddhique **[8]**. — Dans un contour ovale, un personnage semble assis à l'indienne, la main droite posée sur la cuisse correspondante, la gauche levée à hauteur de l'épaule, interprétation que nous donnons avec réserve, en raison de l'atténuation du relief (n° K. 82-2318; 0,017 × 0,015 m).

Image féminine **[9]**. — Atténuée, mais aisément reconnaissable (pl. IV, 5), on discerne dans un cercle, une élégante silhouette de jeune femme aux hanches minces, vue de face, la tête et les épaules légèrement inclinées vers la droite, la main gauche pendante, l'autre élevée à hauteur de l'épaule. Au-dessus du sujet, une masse oblongue pourrait désigner un fardeau, mais aussi une ombrelle ou un parasol dont la hampe reposant sur l'épaule serait, dans ce cas, soutenue par la main gauche. Aucun détail du vêtement n'est apparent, mais le sujet semble porter de lourds pendants d'oreille (n° K. 82-2314; diam. : 0,026 m).

Autre sujet humain **[10]**. — Dans un cadre ovale, un personnage debout, de profil, à peine vêtu d'un pagne court, apparaît tourné vers la gauche de l'observateur (pl. IV, 6). Il semble être en marche, mais son image est si floue et d'un relief si indistinct qu'il n'y a rien d'autre à en dire (n° K. 82-2315; 0,023 × 0,019 m).

---

[1] Cf. notre ouvrage *L'Archéologie du Delta du Mékong*, III, première partie, « L'orfèvrerie ».

Empreinte double à sujet humain et animal [**11**]. — Dans une boulette d'argile à deux sections planes perpendiculaires, une première image montre un personnage assis, jambes croisées, les mains au niveau des épaules entre deux motifs qui peuvent représenter des rameaux feuillus. Son attitude rappelle autant celle d'un sujet figuré sur une intaille d'Oc-èo [1] que celle du personnage d'un cachet du Cambodge décrit ci-dessus en premier lieu [**1**]. Dans l'autre image, on reconnaît la silhouette d'un animal passant à droite, mais elle est trop peu nette pour qu'on puisse l'identifier (nº K. 82-2316; 0,017 × 0,014 m et 0,023 × 0,019 m).

Empreinte au buffle [**12**]. — On ne peut dire si l'animal est représenté debout ou couché, mais il est tourné à gauche et sa tête vue de face montre des cornes en lyre qui le font aisément reconnaître. Cachet ovale (nº K. 82-2312; 0,018 × 0,013 m).

Empreintes à la conque [**13**]. — Sur les faces d'une pyramide tronquée en argile, ont été apposées cinq empreintes circulaires à sujet identique constitué d'une conque dextre. Celle-ci est accompagnée chaque fois de deux motifs latéraux peu distincts dans lesquels il semble que l'on puisse reconnaître un crochet et un poisson (nº 65-2474; diam. de chaque empreinte : 0,014 m).

Empreinte triple [**14**], apposée sur une boulette d'argile. Dans une figure ovale, on discerne malaisément une silhouette d'animal de profil qui ne se laisse pas identifier. Deux autres empreintes délimitées chacune par un rectangle contiennent des caractères d'écriture en creux difficilement discernables (nº K. 82-2330; 0,018 × 0,014 m et 0,014 × 0,007 m).

Empreinte double à l'éléphant [**15**]. — Sur une boulette d'argile à deux plans, on reconnaît dans un cadre ovale, l'image en creux d'un éléphant de profil passant à droite, la trompe repliée mais non enroulée, semble-t-il, à son extrémité (pl. III, 4). En avant de la tête est représentée une conque dont on discerne clairement le sommet turriculé et la columelle. La seconde présente des caractères d'écriture dans un rectangle dont un angle est brisé (nº K. 82-2310; 0,022 × 0,016 m et 0,010 × 0,008 m).

Formule inscrite [**16**]. — Dans un cercle, se détachent six lignes d'une fine écriture en relief très atténué et presque illisibles dans lesquelles on reconnaît cependant la célèbre formule bouddhique :

Ye dhammā hetuppabhavā tesaṃ hetuṃ Tathāgato āha.
Tesaṃ ca yo nirodho evaṃvādī Mahāsamaṇo ti.

« Les conditions qui proviennent d'une cause, d'elles le Tathāgata a dit la cause, d'elles aussi ce qui est la suppression. Telle est la doctrine du Grand Ascète » [2]. Cette formule et d'autres de même type dans la région d'où provient l'empreinte indiquent la faveur dont jouissait à Dvāravatī le Bouddhisme du Hīnayāna de langue pālie (nº K. 82-2317; diam. : 0,018 m).

---

(1) Cf. *BEFEO*, XLIV, I, pl. XLVII, 8.

(2) Cf. G. Cœdès, *Tablettes votives bouddhiques du Siam*, in *Études asiatiques*, Paris, 1925, I, p. 149-150.

Série d'empreintes à sujets indistincts **[17]**. — Trois autres objets portent des images si atténuées qu'il serait hasardeux d'essayer de les identifier. Une boulette à deux sections présente deux dépressions ovales à sujet illisible. Des deux autres dépourvues de numéro, l'une porte une image entièrement effacée, l'autre cinq dépressions circulaires obtenues à l'aide d'un sceau à surface courbe (n° 82-23/2; 0,026 × 0,022 m et 0,021 × 0,016 m).

Série d'empreintes **[18]** de cachets d'Ăyŭth'ya en terre cuite utilisées comme monnaie. Ces pièces de diamètre variable portent des motifs divers, thème floral ou sujets animaux, oiseaux ou quadrupèdes.

Empreinte à sujet nautique **[19]**. — La plus intéressante de toutes ces empreintes est, sans conteste, celle qui offre l'image d'un bateau voguant vers la droite, sur des flots marqués par trois sinuosités (pl. V, 1). Sous cette surface agitée on discerne des poissons et certainement à gauche un crustacé. M. J.-B. Piétri, ancien pilote de la Rivière de Saigon et auteur d'un savant ouvrage sur les *Voiliers d'Indochine* [1], a bien voulu interpréter pour nous cette figurine : « Elle s'apparente à nos sceaux du Moyen Âge, si précieux pour l'histoire de la navigation. C'est une coque de mer à voile triangulaire, filant vent arrière. A mon avis, ajoute-t-il, elle est typiquement thai et ornée à l'avant d'une tête de dragon comme sur les « balons » d'apparat du Siam. L'arrière est aussi ouvragé, probablement en queue stylisée de ce monstre. On reconnaît un aviron de queue sur la hanche et une banderole que continuent à laisser pendre à l'arrière, les pêcheurs cambodgiens et siamois. Celle-ci est appelée *phà-dêng* par les seconds et porte inscrite l'indication des quatre points cardinaux. Les pirogues royales du Cambodge à l'époque des régates en portent aussi de semblables ».

La coque présente dans sa longueur une nervure médiane traversée de trois traits obliques et parallèles dirigés vers l'arrière, dans lesquels on n'a pas de peine à reconnaître des avirons. On discerne une flamme au sommet du mât soutenu par deux haubans. Sur le pont, au centre, est représentée une jarre à anse et peut-être à bec. Ce menu tableau traité avec une grande finesse met en scène deux hommes d'équipage. A l'avant, un matelot représenté de profil, la tête tournée vers l'arrière, tire sur un cordage qu'il serre dans sa main droite, tandis que l'autre exerce une traction en dessous. Sa jambe gauche est repliée, tandis que l'autre s'arc-boute au bordage, détails qui sont très distincts sur l'original et n'apparaissent pas sur la photographie (pl. V, 1). L'autre personnage est l'homme de barre. Il se tient assis de face à l'arrière, regardant la poupe, les deux genoux apparents, sa main droite que l'on aperçoit seule posée sur l'un d'eux et dirigeant probablement le gouvernail dont on voit l'extrémité dans l'eau.

L'intérêt de cette image est d'ajouter un élément nouveau aux rares documents d'iconographie navale jusqu'à présent connus en Extrême-Orient et presque tous rassemblés d'une manière très remarquable dans le Sud-Est de l'Asie qui semble avoir été un ancien foyer d'intense navigation. On sait que pour la période antérieure aux XIe-XIIe siècles, il n'existe guère que des représentations de petites barques navigant à la godille tracées sur les dalles funéraires chinoises de la période des Han [2], l'image de pirogues manœuvrées à l'aviron sur les tam-

---

[1] J.-B. Piétri, *Voiliers d'Indochine*, nouv. éd. Saigon, 1949.

[2] Cf. E. Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, Paris, 1909. Planches, I, n° 109 (pl. LIII); n° 122 (pl. LIX); n° 136 (pl. LXXI) et P. Paris, *BEFEO*, XLI, p. 349.

bours de bronze du Viêt-Nam septentrional [1], celle d'un bateau cham tracé en *graffito* sur la paroi d'une ancienne carrière [2], celles de navires de haute mer à balancier et rame-gouvernail des bas-reliefs du Borobudur à Java [3], celle de la célèbre jonque sculptée sur une paroi du Bàyon d'Angkor Thom [4] et de quelques embarcations peu distinctes sur des frontons, enfin la barque enfouie et chargée de poteries d'un type connu à Oc-èo qui fut exhumée à Pontian en Malaisie [5]. L'empreinte en terre cuite que nous venons de décrire ajoute un nouveau témoin à ces documents d'archéologie navale et, sans qu'on puisse lui assigner une époque bien définie, elle est certainement ancienne. On la rapprochera utilement d'une autre image conservée aussi dans le musée de Bangkok (pl. V, 2) et gravée sur une plaque de bronze qui correspond à la plante du pied d'un Bouddha géant provenant de Kambaeng Bejra et attribuée à la période de Sukhodaya.

«On y retrouve, nous écrit M. J.-B. Piétri, la coque ronde de la jonque du Bàyon et ses deux mâts à voiles de natte, ainsi que les « nids de pie » ou « gambies » qui les surmontent et sont des postes de veille. L'appareil à gouverner donne à première vue l'impression d'être un aviron de queue qu'on trouve encore de nos jours sur les *chalom* des pêcheurs [6], mais avec cette particularité qu'il traverse le bordé de coque sur la hanche arrière », et notre correspondant établit sur ce point une analogie avec la belle gravure d'un bateau phénicien représenté au Ier siècle av. J.-C. sur une pierre du « sarcophage de Sidon ». Il n'est pas certain cependant que l'appareil à gouverner soit précisément un aviron de queue et l'on pourrait tout aussi bien y voir, selon M. Piétri, un gouvernail axial à caisson [7], originalité chinoise et qui est dérivé du nôtre articulé sur l'étambot. « L'engin chinois, nous écrit-il, se compose d'une mèche engagée dans l'axe de la poupe et dans une glissière à mâchoires passant dans un compartiment ouvert à la mer. Sur cette mèche est fixée la large pale du safran et tout se manœuvre à l'aide d'une barre à gouverner ou timon. »

A l'arrière du navire, on reconnaît un château de poupe traité dans un esprit thai ou khmèr. A l'avant est représenté le « gaillard » sorte de parc triangulaire, comme en avaient, nous fait observer M. Piétri, les nefs du Ponant en Europe au XIIe siècle et appelé « avant en caraque ». Cette disposition en pointe se retrouve de nos jours dans les embarcations du Golfe de Siam, mais sous un aspect moins prononcé. L'œil de proue se présente aussi comme un détail curieux, car on ne le rencontre jamais sur les barques khmères du Golfe et il n'apparaît pas non plus sur la jonque du Bàyon. En revanche, on le reconnaît sur la plupart des

---

(1) Cf. V. Goloubew, *L'Âge du bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam*, in *BEFEO*, XXIX, 1929, p. 1-46, cf. pl. XXVI-XXVII.

(2) Cf. Pierre Paris, *Esquisse d'une ethnographie navale des peuples annamites*, 2e édit., Rotterdam, 1955, p. 39 et 65, et Henri Parmentier, *Inv. des monuments čams de l'Annam*, Paris, 1909, II, fig. 100.

(3) Cf. N. J. Krom et T. van Erp, *Beschrijving van Barabudur*, s' Gravenhage, 1920. Séries I, *b*, pl. XXVII, 53; XLIII, 86; XLIV, 88; LIV, 108 et II, pl. XXI, 41. Ce sont des vaisseaux à deux mâts munis d'un foc, avec plusieurs galeries et un nombreux équipage.

(4) Cf. Paris, *Les bateaux des bas-reliefs khmèrs*, in *BEFEO*, XLI, Hanoi, 1941, p. 335-361. Voir aussi du même, *Quelques dates pour une histoire de la jonque chinoise*, in *BEFEO*, XLVI, 1, p. 267-278 avec notes complémentaires dans XLVI, 2, p. 653-655.

(5) Cf. C. A. Gibson-Hill, *Further notes on the Old Boat found at Pontian in Southern Pahang*, in *Journ. Malayan Branch RAS*, Singapour, XXV, 1, août 1952, p. 111-133.

(6) Sur les *rua chalom* du golfe de Siam, cf. *Voiliers d'Indochine*, 2e éd., p. 27-29 et pl. I, ainsi qu'une première rédaction de la notice concernant ce type de bateau à la suite de l'article de Pierre Paris sur *Les bateaux des bas-reliefs khmèrs*, in *BEFEO*, XLI, p. 362-364.

(7) Sur ce type de gouvernail, cf. P. Paris, *Esquisse d'une ethnographie navale...*, 2e éd., p. 36-37.

jonques chinoises. Comme l'a fait observer l'auteur des *Voiliers d'Indochine*, il y a encore de nos jours des jonques chinoises naviguant dans les eaux du Golfe qui sont particulières à ce coin du globe [1]. L'image gravée sur la plaque de bronze a incontestablement des affinités avec elles. Le grand cabotage dans le Golfe de Siam s'accomplit, en effet, en fonction des vents saisonniers. L'allure arrière, mode de navigation préféré des Chinois, est adapté à leurs formes de coque et de voilure. De même que le commerce semble avoir été de tous temps au Cambodge et au Siam le monopole des Chinois, les transports par mer et les industries de la pêche ont été traditionnellement sous leur dépendance. Dans le grand golfe du Sud, la voile chinoise navigue en maîtresse. Les plus grosses jonques y atteignent 120 tonnes avec 30 mètres de long et 5 mètres de large. Il était inévitable que dans cette portion de mer, l'influence chinoise ait conservé une prédominance quasi-totale, tout en faisant la part d'éléments thai ou khmèrs. Tcheou Ta-kouan notait déjà, à propos du Cambodge du XIIIe siècle que les Chinois y «font métier de marins» [2]. Ce sont probablement des matelots de cette nation qui composent l'équipage de cinq hommes représentés à bord du bateau de la plaque de bronze. On les aperçoit de face, enveloppés et encapuchonnés dans d'épais vêtements, comme s'ils arrivaient de pays froids. Ou bien sont-ils simplement transis par la pluie et revêtus de cette sorte de suroît en natte qui, avec de grands chapeaux pointus, est porté de nos jours par les hommes d'équipage des jonques, sur les côtes de la Chine du Sud ? (n° K. 82-2309; 0,032 × 0,029 m).

* * *

Bien qu'ils témoignent d'un intérêt inégal, les documents sigillographiques du Siam se prêtent à d'importantes remarques. Les deux intailles doivent être considérées à part, comme les témoins les plus anciens de la série et les manifestations d'un art de la glyptique qui ne peut être séparé du groupe des pierres gravées que nous avons antérieurement décrites comme provenant d'Oc-èo et du Cambodge continental. Elles sont, l'une et l'autre, en cristal de roche, matière non dénuée de prestige, mais ingrate s'il en fût pour l'incisif outil du lithoglyphe. Cette substance n'était pas pourtant rebelle au point d'interdire que la bague au poisson fût entièrement façonnée dans la masse minérale, en sorte que la gravure en intaille fait corps avec l'anneau. Un travail d'une même difficulté technique a été accompli à Oc-èo pour un objet un peu plus grand qui semble avoir servi de motif terminal à un article de parure, peut-être une épingle de tête [3]. Quant aux boulettes d'argile portant des empreintes, la diversité des sujets qu'elles représentent ne permet pas de les rapporter décisivement à une culture bien caractérisée, exception faite de celles qui portent des images bouddhiques et bien que la plupart d'entre elles semblent désigner l'ancien royaume de Dvāravatī. Les empreintes ont pu être apposées avec des cachets métalliques comme avec des pierres gravées. Les sujets animaux, buffle ou éléphant, de même que la conque et le poisson font partie du fonds commun des thèmes du Sud-Est de l'Asie. Les images des personnages sont trop affaiblies pour qu'on

---

[1] Cf. *Voiliers d'Indochine*, 2e éd., p. 101-102 et pl. XLV.
[2] Tcheou Ta-Kouan, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge*, in *BEFEO*, II, Hanoi, 1902, p. 175.
[3] Cf. *L'Archéologie du Delta du Mékong*, III, 2e partie, «La joaillerie et la verroterie», n° 979.

puisse discerner en elles quelque détail significatif qui permettrait de leur attribuer une parenté. La silhouette de jeune femme présumée à l'ombrelle semble indiquer une représentation indienne et l'on ne doit pas exclure pour l'interprétation des objets de Bangkok, comme pour ceux d'Oc-èo, la diffusion de thèmes ou de symboles imputables à des circuits océaniques.

Telle semble bien être la signification d'une pierre gravée provenant de Năkhŏn Păṭhŏm **[20]** qui, par ses dimensions, ne ressortit pas en réalité à la glyptique. C'est une dalle rectangulaire en grès (0,54 × 0,46 m) munie de tenons latéraux indiquant qu'elle a été probablement incluse dans une maçonnerie. Elle porte la silhouette gravée au trait d'un curieux personnage (pl. VI) figuré dans une attitude commune pour la représentation des rois sur les bas-reliefs d'Angkor et que nous avons rencontrée aussi en ronde bosse auprès du petit massif granitique du Phnoṃ Svàm ou Núi Sam dans l'Ouest du delta du Mékong [1]. On le voit assis sur sa jambe droite repliée sous lui et probablement posée sur un coussin ou sur un trône bas, tandis que sur le genou gauche fléchi il laisse pendre une main fine, l'autre prenant appui à plat sur le sol à sa droite. Son visage au nez fort ainsi que sa chevelure en perruque bouclée tombant sur les épaules évoquent un personnage du théâtre de marionnettes javanais. Mais il est entouré de symboles, à sa droite un flacon et un disque, à sa gauche une conque et une étoile à cinq pointes, tandis qu'au-delà d'un encadrement linéaire apparaît une figure dans laquelle on croit reconnaître une tortue. Faut-il chercher une relation entre le personnage et ces emblèmes? Est-ce un prince ou un dieu qui se trouve ainsi représenté? M. le professeur F. D. K. Bosch à qui nous avons signalé cette dalle pense que l'on ne saurait reconnaître une divinité, faute de couronne, d'auréole et de siège de lotus. Alors, peut-être, a-t-on affaire au donateur des objets qui l'entourent. Le disque ainsi que la conque et hypothétiquement la tortue indiqueraient des attributs dédiés à Viṣṇu. Le flacon ne saurait à lui seul désigner une figuration çivaïte et l'étoile paraît aberrante. Il existe bien, nous écrit M. Bosch, une forme de Viṣṇu où le dieu se tient debout devant un emblème nommé *sudarçanacakra* qui rappelle un peu l'étoile de la dalle, mais celui-ci consiste en deux triangles opposés et entrelacés à la manière du sceau de Salomon, formant ainsi une figure inscrite dans un hexagone et non un pentagone.

Viṣṇu paraissant devoir être écarté, M. Bosch pense que les objets peuvent ne pas être des attributs divins, mais le *çankha*, le *khumba*, le *cakra* et le *çrīvatsa* de la série des *aṣṭamangala* bien connue dans l'iconographie bouddhique. Il est vrai, précise notre correspondant, que le *çrīvatsa* présente habituellement une autre forme que celle de l'étoile dérivée du pentagone, mais il a en commun avec ce dernier qu'il se trace d'une ligne continue, donc qu'il n'a ni commencement, ni fin. Si l'on accepte cette interprétation, il faut supposer que sur une autre dalle aient été représentés les autres objets de la série, c'est-à-dire les deux poissons, le parasol, l'étendard et le lotus, et que ces symboles aient accompagné l'image d'une autre personne, peut-être celle de l'épouse du donateur.

D'autre part, on connaît une association du flacon, de la conque, du disque, du trident, de la hache, du *vajra* et du lotus sur la paroi d'un rocher à Java, en un lieu où jaillissait une source, au-dessus d'une inscription sanskrite fort ancienne, célébrant les vertus de cette eau [2]. Cette réunion d'emblèmes est probable-

---

(1) Cf. *ibid.*, I, n° 13, p. 38.

(2) Kern, *Sanstinschrift van Toek Mas* [*Dakawoe*], in *Bijdragen...*, 1911, p. 334.

ment apparentée aux attributs qui ornent les bornes fontaines, signalés par le regretté professeur J. Ph. Vogel, dans l'État de Chambā, aux confins du Penjab et de l'Himālaya et qui portent des inscriptions échelonnées du VIe au XIIe siècle [1]. De même, voit-on des objets semblablement réunis sur une stèle du Tûol Koṃnăp Phum Tà Ók (Saṃbór) décrite par M. G. Cœdès parmi les sculptures de l'ancien Musée Indochinois du Trocadéro [2]. Qu'il y ait ou non un rapport établi entre le personnage et les symboles qui l'environnent, sa nationalité n'est guère douteuse et, comme la pierre provient de la région où ont été trouvés la plupart des cachets et empreintes du musée de Bangkok, il semble bien qu'elle fasse partie d'un même ensemble de faits et puisse porter témoignage probable de relations anciennes entre le delta de la Ménam et l'Insulinde, à une époque que l'on ne peut guère hésiter à situer dans la période du développement historique du royaume de Dvāravatī.

Intailles et cachets de Malaisie et de Java

Laissant de côté la Birmanie d'où nous n'avons pu tirer le moindre renseignement, nous nous bornerons à mentionner au passage le « sceau pallava » en cornaline portant le nom de Çrī Viṣṇuvarman, trouvé par I. H. N. Evans à Kuala Selinsing en Malaisie, bien connu par l'abondante littérature qu'il a suscitée et dont l'écriture qui paraît antérieure au VIe siècle rappelle celle de certains cachets d'Oc-èo [3]. Nous rappellerons aussi que, dans le « trésor » de Fort-Canning à Singapour figurait un anneau d'or portant gravée sur le chaton l'image d'un oiseau en vol qui semblait être une oie [4] et nous poursuivrons notre enquête vers l'Insulinde où le musée de Djakarta possède une importante collection de sceaux en pierres dures et en or ou d'autres métaux. En 1887, le *Catalogue* des collections de la Société Royale des Arts et des Sciences de Batavia a fait connaître un grand nombre de ces cachets figurant des symboles, des silhouettes animales, des fleurs ou des inscriptions [5]. Une intéressante série de bagues en or a fait l'objet d'un article du professeur F. D. K. Bosch en 1927 [6]. Celles-ci montrent gravées en chaton des représentations ou des stylisations diverses de la syllabe *çrī*, de la conque ou encore de poissons et même de l'éléphant associés à une fleur épanouie qui est probablement un lotus. N'ayant pu nous rendre nous-même à Djakarta, nous avons demandé à notre excellent collègue M. L.-C. Damais de nous faire parvenir quelques frottis ainsi que des empreintes sur plâtre d'un

---

[1] J. Ph. Vogel, *Antiquities of Chambā State.* Part I. *Inscriptions of the Pre-muhammadan period*, in *ASI*, XXXV, Calcutta, 1911. Cf. G. Cœdès, *BEFEO*, XI, 1911, p. 432-433.

[2] G. Cœdès, *Catal. des pièces originales de sculpture khmère conservées au Musée indochinois du Trocadéro et au musée Guimet*, in *BCAI*, 1910, n° 162, p. 46 et pl. VIII.

[3] Cf. I. H. N. Evans, *Excav. at Tanjong Rawa, Kuala Selising, Perak*, in *Journ. Fed. Malay States Mus.*, Taiping, XV, 3, août 1932, p. XXXVIII, 1 et 2 et R. Braddell, *JMBRAS*, Singapour, XVII, 1939, 1, p. 168-169. Voir aussi G. Cœdès, *Hist. des États hindouisés de l'Indochine*, 2e éd., Paris, 1948, p. 89.

[4] Cf. Richard Winstedt, *Gold ornaments dug up at Fort-Canning* (*Singapore*), in *JMBRAS*, VI, 4, 1928, p. 3, pl. XXVI-XXVII.

[5] *Catalogus der Archaeologische Verzameling...*, Batavia, 1887, p. 283-294. Voir aussi A. H. Juynboll, *Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums*, Band 5, Javanische Altertümer, Leiden, 1909, p. 179-185.

[6] F. D. K. Bosch, *Gouden vingerringen uit het Hindoe-Javaansche Tijdperk*, in *Djåwå*, Solo, VII, 1927, p. 305-320. Cf. pl. I-IV (stylisations de la syllabe *çrī*); V-VI (représentations de la conque); IX-XI (représentations du poisson).

certain nombre de sceaux. Il nous est particulièrement agréable de l'en remercier pour l'extrême obligeance qu'il a apportée à s'acquitter de cette tâche, accompagnant ses envois de courtes descriptions qui nous ont été parfois fort utiles. Faisant abstraction des anneaux auparavant décrits par M. F. D. K. Bosch, notre correspondant a eu en mains dix-sept bagues dont treize ont pour chaton une pierre gravée en intaille, deux présentent un sujet ciselé en creux dans le métal et deux autres enfin portent en relief l'image d'un éléphant. Nous commencerons par les pierres gravées dont la provenance ni la détermination minéralogique n'ont pu être procurées d'une manière précise, mais qui sont pour la plupart des cornalines, les numéros de référence que nous donnons étant ceux du musée de Djakarta.

Intaille au taureau, n° 1379ᵃ **[21]**. — Sur un chaton ovale (0,017 × 0,011 m) en une pierre bleu foncé montée sur un anneau d'or est représenté, tourné à gauche et couché, un bovidé à bosse, la patte antérieure droite portée en avant, comme on l'observe dans certaines statues de Nandin. Au-dessus de l'animal, est représenté un menu croissant, association déjà rencontrée à Oc-èo ainsi qu'à Angkor et qui achève de conférer à l'image une signification çivaïte [1]. L'animal est lourd aux pattes grêles disproportionnées. Un collier passé comme une sangle enserre la poitrine. La fréquence des images du taureau sur des cachets doit être considérée comme un symbole de l'autorité royale [2].

Intaille au taureau, n° 1379ᵃ **[22]**. — Une fort belle cornaline de ton homogène brun rouge montée en chaton ovale (0,022 × 0,015 m) sur un anneau d'or porte beaucoup plus nette que la précédente l'image gravée du taureau Nandin accompagné d'un croissant au-dessus de sa bosse légèrement affaissée en arrière (pl. VII, 4). L'animal bien en chair est tourné à gauche et couché, les pattes repliées sous lui, excepté l'antérieure droite qui est relevée en avant et fléchie. Le front est bombé, les cornes courtes, les formes arrondies et l'on discerne nettement les sabots ainsi que l'un des naseaux, dans un tracé précis qui dénote une certaine sûreté d'exécution technique. On reconnaît l'indication d'un collier.

Intaille au taureau, n° 1381 **[23]**. — Dans un chaton en cornaline foncée, à peu près ovale (0,010 × 0,009 m) et profondément sertie dans la monture d'une bague en or, on aperçoit un bovidé assez mal représenté qui semble courir et qui est accompagné d'un croissant comme les deux précédents.

Intaille au taureau, n° 1383 **[24]**. — Sur un anneau qui paraît être en cuivre ou en or de bas titre est monté un chaton ovale (0,015 × 0,013 m) en cornaline assez foncée, mais terne. L'animal représenté semble être un bovidé à bosse tourné à droite et couché avec un croissant figuré au-dessus de sa croupe, l'ensemble étant d'exécution assez fruste.

Intaille au taureau, n° 1379ᵇ **[25]**. — Une cornaline à taches noirâtres et de contour ovale (0,013 × 0,01 m), montée en chaton sur un anneau d'or, présente aussi un bovidé à bosse dont la tête bien détachée montre deux cornes vues de face qui rappellent celles du *banteng,* le bœuf sauvage de Java, mais qui se rencontre aussi dans les savanes du Cambodge. L'animal semble couché. Il n'est

---

(1) Cf. *BEFEO,* XLIV, 1, pl. XLVI, 14-15 et XLV, 2, pl. XL, 3.
(2) Cf. *ADM,* III, « La glyptique », p. 286 et 371.

pas accompagné d'un croissant. Celui-ci n'apparaît pas non plus sur certaines intailles d'Oc-èo.

Intaille à tête de bœuf (?), nº 1380 **[26]**. — Une cornaline brun-rouge en chaton circulaire monté sur un anneau d'or présente un sujet peu distinct. M. Damais a cru reconnaître sur l'original une tête de bœuf vue de face, mais les cornes seraient fort courtes et, bien que les oreilles soient reconnaissables, on ne discerne rien qui puisse faire penser à des yeux ou à des naseaux. On pourrait tout aussi bien y voir un crustacé ou un insecte avec une carapace portant une arête médiane, mais il est difficile de se prononcer sur un simple frottis et une empreinte en plâtre. Le sujet ne présente d'ailleurs qu'un très faible relief.

Intaille à sujet animal, nº 1379c **[27]**. — L'image d'un animal fort peu distinct, mais qui paraît être un bovidé couché et tourné vers la gauche, ou peut-être un rongeur, est gravée sur un chaton circulaire (diam. : 0,01 m) en une belle cornaline homogène, montée sur un anneau d'or.

Intaille au chien, nº 1379d (4710) **[28]**. — Dans un chaton carré de 0,01 m de côté, en cornaline plus claire que celle de la pièce précédente, on discerne l'image d'un quadrupède de profil, passant vers la gauche et qui semble trottiner, la queue relevée au-dessus du dos. Bien que la tête dans laquelle on voit une oreille présente des détails peu distincts, on croit reconnaître un chien.

Intailles à sujet animal indéterminé, nos 1384-1385 **[29]**. — Deux intailles montées sur des anneaux de cuivre, l'une circulaire (diam. : 0,012 m) et constituée d'une pierre noire et terne, l'autre ovale (0,013 × 0,010 m) en une pierre bleu foncé, peut-être du verre, montrent l'une et l'autre un sujet animal indistinct, oiseau dans le premier cas, quadrupède dans l'autre.

Intaille au crustacé, nº 1382 **[30]**. — Une cornaline assez foncée de contour ovale (0,012 × 0,010 m), montée sur un anneau d'or, laisse voir l'image d'un animal qui paraît être un crustacé avec des anneaux et, semble-t-il, des pinces, écrevisse ou variété de langouste, mais dont la queue qui paraît retournée pourrait aussi désigner un scorpion.

Intaille au crabe (?), nº 1387a **[31]**. — Un chaton ovale de 0,012 × 0,010 m en cornaline de belle couleur rouge brun, montée sur un anneau d'or, laisse voir un sujet dont certains détails paraissent exécutés avec finesse, mais dont l'identification est peu aisée. On pourrait y reconnaître la tête de face d'un animal dont on discerne les deux oreilles courtes et pointues comme celles d'un chat, mais des rayures triples dirigées de haut en bas et de gauche à droite ne pourraient guère convenir à des moustaches. Au centre, d'autres rayures diagonales dirigées de bas en haut et de gauche à droite ne correspondent à rien de précis et ne sont peut-être que des traits d'usure de la pierre. La symétrie de l'image oblongue avec ses deux expansions latérales par lesquelles l'artiste a peut-être voulu désigner des pinces peut faire penser à un crabe.

Intaille au poulet, nº 7867 **[32]**. — Sur un chaton ovale (0,012 × 0,010 m) en cornaline rouge brun, montée sur une bague en or, apparaît en traits assez fins, l'image d'un oiseau de profil, tourné à gauche, aux ailes courtes et au bec court, pourvu d'une queue assez bien fournie mais peu développée qui paraît être un poulet battant des ailes.

Nous ne nous arrêterons guère à deux bagues probablement en or de bas titre dont le chaton solidaire de l'anneau porte en relief l'image d'un éléphant tourné à droite **[33]** dans une figure ovale (n° 1352; 0,012 × 0,017 m) ou à gauche **[34]** dans un contour presque circulaire (n° 5864; 0,02 × 0,019 m) et qui, dans le second cas, se présente au-dessus d'un motif qui paraît être une corolle de lotus analogue à celle que l'on aperçoit sur le chaton d'une bague publiée par M. F. D. K. Bosch dans la revue *Djåwå* [1]. Rien d'analogue ne se rencontre à Oc-èo, excepté sur une bague d'étain dont le chaton ovale montre en relief une figure animale dans laquelle nous avons cru reconnaître un rhinocéros [2].

Deux autres bagues en or, munies d'un chaton également métallique, présentent une image en creux. L'un est un anneau très fin **[35]** dont l'épaisseur ne dépasse pas quelques dixièmes de millimètre, auquel adhère une mince plaque circulaire (diam. : 0,010 m) qui présente gravée l'image probable d'un scorpion très simplifié (n° 1358ª). L'autre est un gros anneau d'or dont le chaton épais, fondu dans la masse, montre enfermé dans un contour ovale (0,025 × 0,023 m) une scène gravée qui mérite d'être examinée à part.

Cachet d'inspiration indienne ou hellénistique, n° 5704 **[36]**. — L'ellipse étant considérée selon son grand axe (pl. VII, 1 et 2), on aperçoit à gauche une figure féminine à demi nue, parée d'un lourd collier, de brassards et d'anneaux de chevilles qui se tient debout, prenant appui sur sa jambe droite, tandis que la gauche est fléchie en arrière, la plante du pied reposant, semble-t-il, contre un arbre ou un tronc sinueux [3], à moins que l'attitude générale n'indique la marche ou la course. Le vêtement réduit à un pagne qui s'arrête aux genoux est maintenu par une large ceinture. La main droite pend à demi fléchie le long du corps, tandis que la gauche tient un attribut qui peut être un arc avec une flèche, bien que d'autres y aient vu une tige feuillue [4], mais alors on ne s'explique pas l'empennage qui le termine aux deux bouts semblables à des ailes. D'autre part, ce qui serait la flèche s'achève par une masse munie d'une huppe et d'un bec, ce qui peut faire penser à un oiseau inerte. A droite du sujet, il semble à première vue que l'on ait affaire à une plante d'aspect assez tourmenté avec des feuilles et des fruits. Mais à l'examiner de plus près, ce motif peut se ramener à la représentation schématique de deux oiseaux placés l'un au-dessous de l'autre et en sens inverse. Celui du bas semble être un cygne ou une oie tourné à droite et déployant ses ailes. Celui du haut tourné à gauche, le bec proche du visage de la jeune femme, semble posséder une longue queue qui pourrait être celle d'un phénix, à moins que cet appendice ne soit une ramification végétale dans un rinceau portant des fruits. Ceux-ci au nombre de trois semblent suspendus aux sinuosités de la tige végétale. Une autre masse adhérant à la tête du sujet féminin ne peut être qu'un chignon. Un certain naturalisme marque la silhouette du personnage principal qui montre l'indication de deux côtes et du nombril. La composition de ce petit tableau témoigne d'un certain équilibre et sa finesse d'exécution détient un caractère insolite dans une série qui, à peu d'exceptions près, appartient à une production assez médiocre.

---

(1) Cf. pl. XI-C, p. 316.
(2) *ADM*, II, n° 628, p. 325-326
(3) *Notulen*, in *BG*, LIV, 1916, bijlage IX. p. 176
(4) *Ibid.*, p. 176

Il ne semble pas entièrement téméraire de discerner dans la scène ainsi représentée une interprétation libre de quelque sujet occidental dont la pièce serait une version maladroite, une copie ou une malfaçon. Excepté le détail du chignon sur le côté, la silhouette féminine ne paraît guère indienne, bien que les brassards lui assignent un caractère asiatique. La taille est épaisse, ce qui ne correspond pas aux fines silhouettes de l'Inde. Si le motif représenté sur un côté est une plante, celle-ci rappellerait des rinceaux hellénistiques et avec ses fruits ceux que l'on voit aux ivoires de Begram, bien qu'ils ne soient point alternés. Si, au contraire, ce sont des oiseaux qui sont représentés, c'est une plaque d'os gravé du musée de Kaboul que rappelle le sujet (pl. VII, 3). Celui-ci figure une jeune femme nue, parée seulement d'une ceinture et de brassards, évoluant sous des feuillages et accompagnée d'une oie [1].

Cependant, cette évocation qui semble bien assigner pour origine à l'objet quelque atelier asiatique et un modèle venu du Nord-Ouest de l'Inde, ne rend pas compte de l'attribut tenu dans la main gauche qui ressemble à un oiseau mort, bien davantage qu'à un arc et une flèche. L'on est conduit ainsi à évoquer Diane chasseresse. Mais il y a dans la mythologie grecque bien d'autres scènes et légendes où interviennent des oiseaux, ne seraient-ce que les images où l'on voit Aphrodite accompagnée d'un cygne [2]. Une explication pourrait consister à penser que cette allusion entretient quelque rapport avec le dioscurisme, thème qui appartient à un patrimoine commun à l'Europe et à l'Asie. Les dieux jumeaux apparaissent en effet sous des aspects thériomorphes, tel que celui des chevaux, mais aussi d'oiseaux aquatiques comme les cygnes ou les oies et même les canards. Originairement les Dioscures spartiates étaient des oiseaux et on les voit représentés parfois sous l'image des cygnes [3]. Quoi qu'il en soit, si la facture est asiatique, le sujet semble ressortir à une autre tradition que l'indienne, bien que la femme soit souvent associée à l'oiseau dans la vie domestique de l'Inde et dans la littérature. On peut ainsi rattacher ce sujet à des influences occidentales transmises par l'Inde du Nord-Ouest et le relier à la série assez impressionnante des intailles méditerranéennes d'Oc-èo. Dans ce cas, l'Insulinde serait le point extrême non de la pénétration du négoce occidental qui a pu admettre bien des intermédiaires, mais de la diffusion d'objets antiques ayant pu proposer des modèles. La découverte de fragments de poterie grecque à figures noires dans la région de Kuala Lumpur [4] montre que la péninsule malaise n'est pas demeurée étrangère à l'expansion d'influences méditerranéennes qui ont pu diverger à partir des détroits à la faveur des navigations d'autrefois, soit vers l'Indochine, soit vers l'Insulinde.

Provenance : village de Prawosan, district de Kedungwuni, régence et résidence de Pekalongan (Java central). Achat.

Cachets en or de Bornéo

Il existe de nombreuses « perles » en cornaline, cristal de roche ou agate du musée de Sarawak dans l'Ouest de Bornéo qui ont été trouvées associées à des céramiques chinoises des périodes T'ang, Song et du début des Ming, dont

---

(1) Cf. J. Hackin, *Recherches archéol. à Begram*, pl. LXXXI, fig. 221 et p. 112, n° 334 a.

(2) *Nouv. Mythologie illustrée* publiée sous la direction de J. Richepin, I, p. 194, 196, 201, 205, 209.

(3) Al. Haggerty Krappe, *Mythologie universelle*, Paris, 1930, p. 56 et 73-77.

(4) Cf. W. Tweedie, *JMBRAS*, XXVI, 2, oct. 1953.

Mrs. Barbara Harrisson a bien voulu nous faire parvenir une liste, grâce à l'obligeance de M. Wilhelm G. Solheim II. Mais, parmi elles, aucune intaille n'est signalée. On a trouvé aussi dans cette grande île des « perles romaines » en verre [1], analogues à celles qui ont été rencontrées aux Philippines et à Oc-èo ainsi qu'en divers endroits de l'Extrême-Orient. Quatre cachets en or provenant de Limbang ont été publiés par M. Tom Harrisson accompagnés d'une étude générale et de descriptions détaillées [2]. Nous nous bornerons à les énumérer avec leurs principales caractéristiques et en indiquant qu'aucun de ces sceaux marqués d'influences indo-javanaises n'est réellement d'un style très ancien.

Anneau inscrit **[37]** [3] (diam. interne : 0,018 m env.), portant sur un chaton de grandes dimensions et de contour lenticulaire (0,032 × 0,021 m) quatre caractères en langue *nāgarī* présentés à l'interprétation des professeurs K. A. Nilakanta Sastri et Chhabra qui ont proposé de reconnaître un nom propre dans l'inscription, peut-être celui de l'ancien propriétaire de la bague, et l'ont datée des XIIe-XIIIe siècles, tandis que le professeur Barnett du British Museum et M. G. Cœdès à Paris optaient pour une époque plus récente située dans les XIVe-XVe siècles.

Cachet au « dolmen » **[38]** [4]. — Sur la table ovale d'un chaton de bague (diam. interne : 0,019 m) orné latéralement d'un motif floral est représentée une figure qui a été interprétée par MM. Sastri et Chhabra, non comme un signe d'écriture, mais comme l'image schématisée d'un dolmen que M. Harrisson est tenté de rapprocher des restes de culture mégalithique à Bornéo et que nous croyons avoir reconnu dans un sceau malais moderne.

Sceau à la conque **[39]** [5]. — Un gros chaton de bague (diam. interne : 0,017 m) porte gravée l'image d'une conque entourée d'un décor en forme de flammes, thème commun dans l'art de l'Inde et à Java.

Sceau au poisson **[40]** [6]. — Un autre chaton de bague porte gravée assez profondément sur sa table ovale l'image d'un poisson qu'un naturaliste pourrait probablement identifier, grâce à des indications d'un réalisme assez précis. En avant de la tête, figure un motif énigmatique dans lequel il paraît difficile de reconnaître des « moustaches ». Le symbole du poisson a été commun parmi les Çailendras et dans l'empire de Majapahit. On a vu qu'il apparaissait souvent sur des bagues javanaises, mais ce thème semble avoir connu dès une haute époque une certaine popularité et, en tout cas, une assez grande diffusion puisque, sans parler de la fortune qu'il a connue dans le Proche-Orient, l'Inde et la Chine, on le trouve en intaille au Cambodge et au Siam, dans des sceaux qui semblent aussi anciens que ceux d'Oc-èo.

---

(1) Cf. Tom Harrisson, *Outside influences on the Kelabits*, in *Sarawak Museum Journ.*, Sarawak, VI, 4 (new series), 1954, p. 110-111.

(2) Tom Harrisson, *Gold and Indian Influences in West Borneo*, in *Journ. Malayan Branch RAS*, Singapour, XXII, 4, sept. 1949, p. 33-110.

(3) *JMBRAS*, p. 65-66, pl. X-A.

(4) *JMBRAS*, p. 66-67, pl. X-B et p. 98-99.

(5) *JMBRAS*, p. 67, pl. X-C.

(6) *JMBRAS*, p. 67, pl. X-D.

* * *

D'Oc-èo à Sarawak, en cheminant par le Cambodge, le Siam, la péninsule malaise et l'Insulinde, nous avons reconnu un certain nombre de jalons sur la périphérie d'un circuit océanique parcouru par d'incessants mouvements d'échanges, depuis des temps probablement lointains. Il eût été nécessaire de poursuivre cette enquête jusqu'aux Philippines et même à Formose, sans négliger la Birmanie où un type de monnaie d'argent indique des rapports probables avec l'ancien Fou-nan [1]. La série la plus importante d'intailles, de camées et de cachets divers en bronze, en étain et même en bois demeure incontestablement celle d'Oc-èo où des sceaux de provenance méditerranéenne sont un signe de l'expansion lointaine du commerce romain. Les deux cachets que nous croyons d'inspiration hellénistique à Bangkok et à Djakarta tendent à prolonger les directions de ce négoce. Cette propagation vers l'Est d'objets occidentaux par la voie maritime a pu suivre des itinéraires devenus traditionnels, grâce à la relève des navigateurs d'Alexandrie ou de l'Inde ancienne par des patrons de boutres arabes dont l'intrépidité n'était pas moindre. On ne saurait négliger qu'une monnaie perse de 960 A.D. a été trouvée dans l'Ouest de Bornéo [2] et qu'il y avait une monnaie de Constantin le Grand ou peut-être de Théodose II dans le « trésor » du Mont Bavì au Tonkin [3]. Le « sceau au dolmen » de Sarawak a suscité aussi des rapprochements avec un anneau byzantin en bronze du British Museum [4] attribué au XIe siècle. La trace de l'Occident semble bien plus ancienne dans ces mers qu'on ne l'aurait cru et a précédé de loin, en tout cas, la conquête occidentale des épices.

Débouchant des détroits, la navigation antique a pu s'orienter soit vers les archipels de l'Est, soit vers les péninsules et les golfes du Nord, au gré des moussons et des courants. Ainsi le bouddhisme a-t-il pu se répandre très tôt vers le Sud de l'Indochine, y laisser des images de bronze ou susciter les premières statues en bois et en grès. Mais, beaucoup plus tôt, il semble que la distance séparant du continent les archipels n'ait pas fait obstacle à des traversées audacieuses. Au plus tard avec la diffusion des « perles » de verre dont on a trouvé des exemplaires souvent identiques à Johore, Kuala Selinsing, au Siam, à Oc-èo, Sa-huỳnh, Dông-sơn, Hong-Kong, à Formose, aux Philippines, à Sarawak, Célèbes, Timor, Java et Sumatra ou antérieurement à celle des cachets dont nous venons d'établir un recensement imparfait, des similitudes de procédés techniques et de décoration apparaissent entre les îles Visayan, dans le groupe des Philippines et la station de Sa-huỳnh, sur la côte du Viêt-nam central [5]. On pénètre ainsi dans un monde insoupçonné d'échanges commerciaux que dénonce une menue monnaie d'objets mineurs ayant circulé avec les hommes et les navires en des âges reculés sur les mers du Sud-Est de l'Asie.

---

(1) L. Malleret, *ADM*, III, première partie, chap. XI.

(2) Tom Harrisson, *JMBRAS*, XXII, 4, sept. 1949, p. 78.

(3) L. Malleret, *ADM*, III, p. 383.

(4) T. Harrisson, *JMBRAS*, XXII, 4, p. 78.

(5) W. G. Solheim II, *The Kulanay pottery complex in the Philippines*, in *Artibus Asiae*, XX, 4, 1957, p. 279-288 et L. Malleret, *Quelques poteries de Sa-huỳnh dans leurs rapports avec divers sites du Sud-Est de l'Asie*, in *Asian Perspectives*, Hong-Kong, 1961, III, 2, p. 113-120.

III. CLASSIFICATION ET NOMENCLATURE DES «PERLES» ARCHÉOLOGIQUES EN FONCTION DE LA SYMÉTRIE MINÉRALE

L'essai de classification typologique que nous présentons ici, pour des grains d'enfilage en pierres dures, en verre ou en d'autres substances, a pour fin de définir une terminologie fondée sur les systèmes cristallins que propose la nature à l'artisan. Nos recherches effectuées principalement sur le site urbain d'Oc-èo, dans le Transbassac cochinchinois, qui appartient à la culture de l'ancien royaume indianisé du Fou-nan, ont porté sur 10.072 perles façonnées dans des gemmes de diverses natures, du verre de colorations variées, de l'or, de l'étain, enfin exceptionnellement du bronze. Accessoirement, nous avons eu à examiner environ 250 chatons de bagues et objets divers en pierres fines ou en verre. Dans

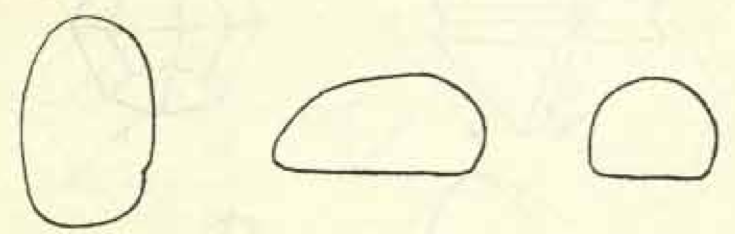


Fig. 1. — Cachet en stéatite de Kok Wăt (Siam). Échelle 1/1.

cet ensemble d'une exceptionnelle richesse et qui ne représente qu'une fraction infime de tout ce que renferment les sites du Delta du Mékong, il convenait d'établir un classement. Or, tout ce que nous avons eu l'occasion de lire, à propos des perles de l'Extrême-Orient, nous a finalement convaincu qu'une grande discordance, et souvent de la confusion, régnait parmi les auteurs, au regard de la terminologie.

Le système que nous allons proposer se présente donc, comme un effort vers la précision, issu de nos incertitudes et de nos perplexités. Il permet, croyons-nous d'énoncer des définitions universellement acceptables parce qu'elles reposent sur des critères minéralogiques et empruntent généralement leur rigueur au langage du mathématicien. La filiation des formes nous a suggéré à l'occasion, quelques indications chronologiques. L'évolution qu'elles postulent n'est valable en fait, que pour l'aire du Transbassac et des pays avec lesquels l'ancien Fou-nan a été en relations, mais la nomenclature que nous avons adoptée peut suggérer des applications plus générales.

L'étude des procédés techniques utilisés dans la joaillerie et la verroterie anciennes du Transbassac, permet en effet, de constater que la part de l'artisan était extrêmement faible, tandis que celle de la nature demeurait prépondérante. Il a eu recours sans cesse, à des solutions de facilité et s'est fidèlement

confié aux formes élaborées spontanément, par le règne minéral. Son intervention s'est généralement bornée, pour les pierres dures, à de simples retouches,

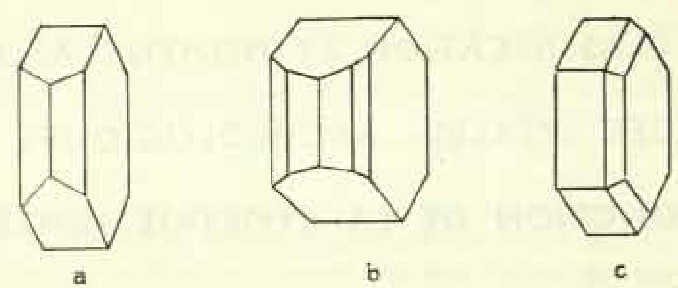


Fig. 2. — *a* et *b*, phénocristaux d'orthose; *c*, le même que *b*, clivé suivant le plan g^1 des minéralogistes et utilisé à Oc-èo avec une simple retouche des arêtes.

soit qu'il ait seulement rectifié les inégalités d'un galet initial et atténué des arêtes de phénocristaux soit qu'il ait recherché les plans de clivage ou pratiqué la

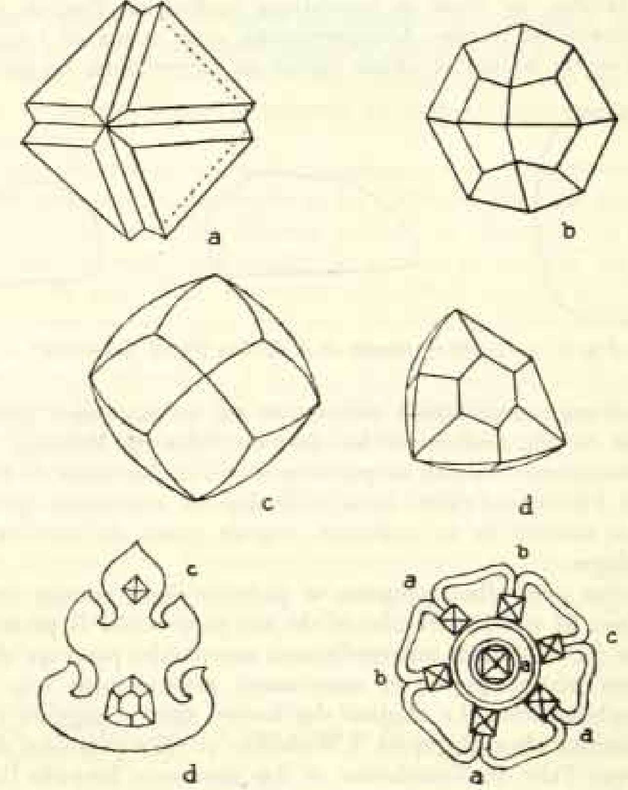


Fig. 3. — Macles du diamant avec leur répartition dans deux bijoux d'Oc-èo en or.

perforation selon un axe de symétrie. Excepté pour les minéraux amorphes ou de cristallisation confuse qu'il était nécessaire de tailler, le rôle du lapidaire n'apparaît ordinairement, pour les gemmes, que dans le forage invariablement

bilatéral, dès qu'il s'agit des cristaux longs, afin d'éviter l'éclatement de la pierre.

Une première constatation aboutit donc, à retrouver ici, la loi universelle d'économie de l'effort humain. La seconde indique l'existence, dans la psychologie de l'artisan, d'un sens aigu de l'observation reposant sur une expérience assidue de la nature. Il en résulte que le point de départ d'une classification morphologique des grains du Transbassac doit être recherchée dans les systèmes cristallins, que ce soit pour les gemmes ou pour les métaux. Au début de nos recherches, devant la diversité des perles d'Oc-èo, nous avons usé d'une classification purement rationnelle, celle que propose la série des solides géométriques dans les traités mathématiques. C'était prendre le sujet à contre-fil et supposer une forme abstraite de l'imagination chez des artisans dont toute l'éducation était faite d'empirisme.

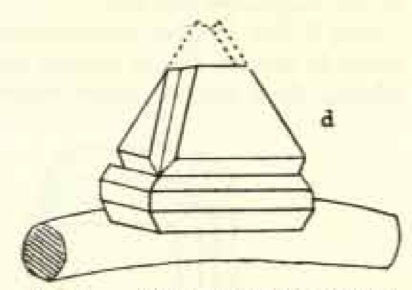


Fig. 4. — Macle du diamant montée en chaton sur une bague d'Oc-èo en or.

Notre conviction s'est établie, pour la joaillerie, sur l'existence parmi nos objets, de formes typiques d'origine naturelle dans la série minéralogique utilisées

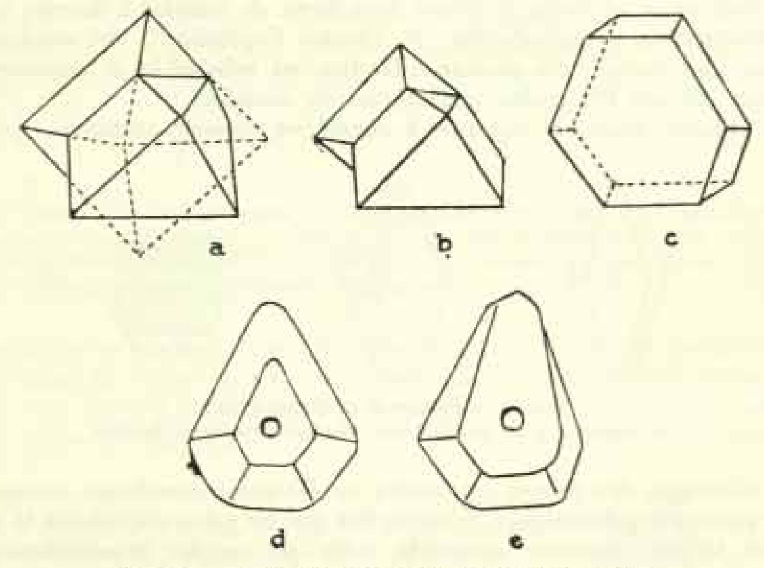


Fig. 5. — *a* et *b*, macle des spinelles; *c*, cristal aplati; *d* et *e*, deux perles d'Oc-èo en rubis spinelle.

sans retouches ou avec de faibles modifications. C'est ainsi, par exemple, qu'un phénocristal d'orthose, clivé selon l'un de ses plans fondamentaux, n'a fait l'objet que d'une faible modification des arêtes (fig. 2). Ailleurs, un cristal de magnétite conserve sa forme quadratique. Les quinze diamants que nous possédons présentent toute la série des associations que les minéralogistes appellent des *macles* (fig. 3 et 4). Lorsque des corindons sont utilisés comme grains, on retrouve en eux, une figure pentagonale dérivée de la *macle des spinelles*, combinaison de deux octaèdres (fig. 5). A un autre égard, la perforation suit invariablement un

axe sénaire, pour les figures rhomboédriques. Dans le même ordre d'idées, une direction ternaire se retrouve dans un cube de quartz laiteux, percé selon une de ses diagonales (fig. 6).

Mais le fait le plus remarquable et qui dénonce chez l'artisan, sa docilité envers la nature, c'est le curieux processus par lequel il a obtenu des perles octaédriques, dans une substance amorphe comme la cornaline. Au rebours de ce

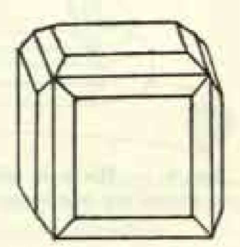
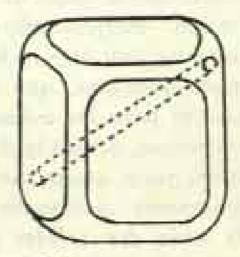



FIG. 6. — Cube de quartz laiteux perforé selon un axe ternaire avec simples retouches des arêtes.

que l'on pourrait penser, il a passé d'une figure complexe à un solide simple. La première opération a consisté à façonner un bi-rhomboèdre, à l'image du quartz. La seconde a eu pour effet, en procédant par abrasion, de faire disparaître deux arêtes opposées et d'user deux faces, de manière à inscrire un carré dans une section hexagonale (fig. 7). Comme l'opération a été conduite sans précision, des vestiges des anciennes facettes ont subsisté et se retrouvent sans exception sur nos 101 perles octaédriques en cornaline.

Une opinion répandue consiste à considérer comme primitives, pour des

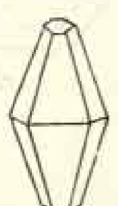
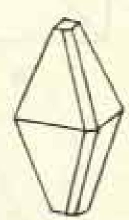
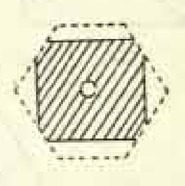




FIG. 7. — Passage d'un bi-rhomboèdre en cornaline à un octaèdre avec vestiges d'anciennes facettes.

grains d'enfilage, des formes sphéroïdes ou olivaires, considérées comme antérieures aux types polyédriques. Il est de fait que les galets constituent la matière première la plus aisément accessible, celle qui suggère immédiatement des formes simples. Mais l'on doit considérer également, comme primitives, selon les régions, toutes les formes cristallines proposées par la structure des roches qui se rencontrent à proximité des ateliers.

Pour Oc-èo, c'est le quartz et il domine dans les pointements granitiques du Transbassac qui contiennent des *géodes* ou des *druses*. Au cours de nos fouilles, nous avons rencontré de nombreux cristaux, exceptionnellement des rhomboèdres, le plus souvent des prismes bipyramidés, comprimés ou non. A un autre égard, toutes les variétés du quartz : hyalin, enfumé, citrin, améthyste, laiteux, hématoïde et même à inclusions se rencontrent parmi nos grains. Il représente le plus fort pourcentage, après la cornaline et l'agate, substances amorphes auxquelles il a imposé ses formes-types en birhomboèdre ou en prisme

à section hexagonale (fig. 8). Abstraction faite des galets perforés, ces solides prédominent dans la série des gemmes où ils sont représentés par 307 exemplaires, c'est-à-dire autant que toutes les autres formes réunies.

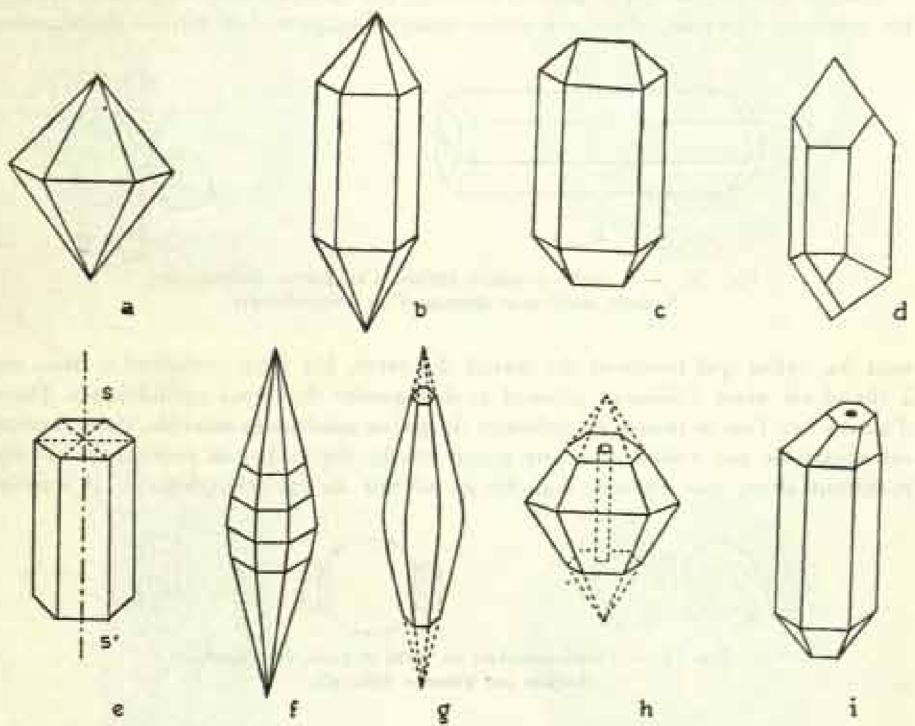


Fig. 8. — Figures cristallines du quartz : *a*, birhomboèdre; *b* et *c*, prismes bipyramidés comprimés ou non; *d*, prisme à croissance oblique; *e*, perle obtenue par abrasion des sommets du prisme *b*; *g*, perle fusiforme dérivée du cristal *f*; *h*, perle birhomboédrique dérivée du cristal *a*; *i*, perle dérivée d'un prisme à croissance oblique.

Or le quartz a bénéficié d'un certain prestige, dès les temps préhistoriques, en Indochine, de même que dans l'ensemble de l'Extrême-Orient. Cette considération nous incite à penser que la prépondérance de ses formes imposées aux gemmes amorphes qui apparaît à Oc-èo, peut être applicable à de nombreux

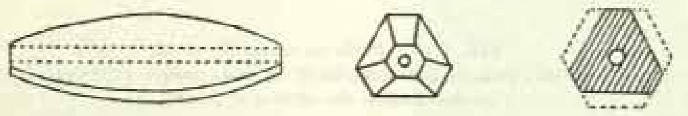


Fig. 9. — Perle en quartz dérivée d'un cristal à facettes inégales.

sites de l'Asie orientale. Dans le Transbassac, de tous les polyèdres engendrés par la nature, ce sont les figures cristallines du quartz qui demeurent privilégiées (fig. 8). On peut donc les considérer localement comme primitives. Elles se sont imposées au verre, concurremment avec les formes quadratiques. Pour l'or, qui cristallise dans le système cubique, ce sont les cubo-octaèdres qui sont prédominants, sans toutefois dépasser le nombre des grains sphériques, type qui s'inscrit, sous un aspect élaboré, dans la série dérivée des galets. En dehors de nombreux bijoux, l'or n'a été rencontré cependant, sur les sites du Trans-

bassac, qu'à l'état de limailles. On doit noter cependant, qu'en un point, le sable contenait des *dendrites*, ce qui peut laisser croire que l'artisan n'a pas ignoré les formes cristallines du précieux métal.

L'étain et le bronze qui se laissent façonner par la fusion, se comportent comme les matières vitreuses, dans nos séries morphologiques. Les formes dominantes

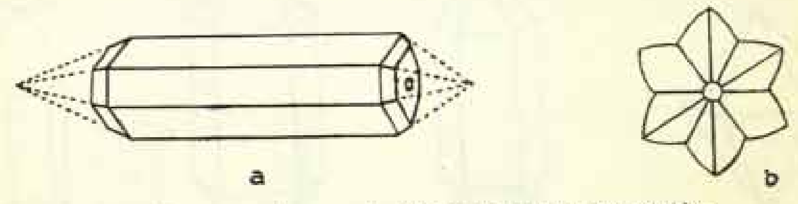


Fig. 10. — *a*, perle en quartz dérivée d'un prisme bipyramidé; *b*, perle stelliforme obtenue d'un birhomboèdre.

sont ici, celles qui résultent du travail du verre. Un tube sectionné à froid ou à chaud est alors l'élément primitif et il engendre des types cylindriques. Dans d'autres cas, l'on se trouve en présence de grains sphéroïdes associés, dont chacun est séparé de son voisin, par une gorge étroite (fig. 11). Les exemplaires isolés montrent alors, une rupture franche au niveau de cet étranglement. Il semble

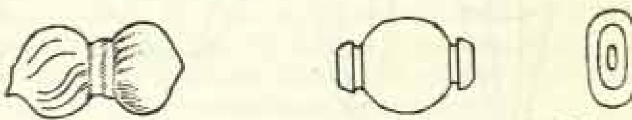


Fig. 11. — Perles jumelées en verre et perle dite *bipolaire* obtenue par pression bifaciale.

donc que l'on soit ici, en présence d'une fabrication en série dont la réalité apparaît, pour l'étain, sur des matrices de moules bivalves en schiste. C'est pourquoi nous avons appelé *sphéro-tubulaires* ou *cylindro-tubulaires*, les perles qui dérivent d'un tube primitif, quelle que soit la manière dont il a été modifié par un travail ultérieur.

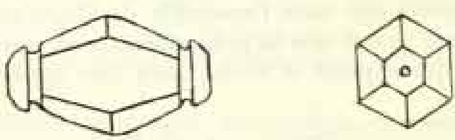
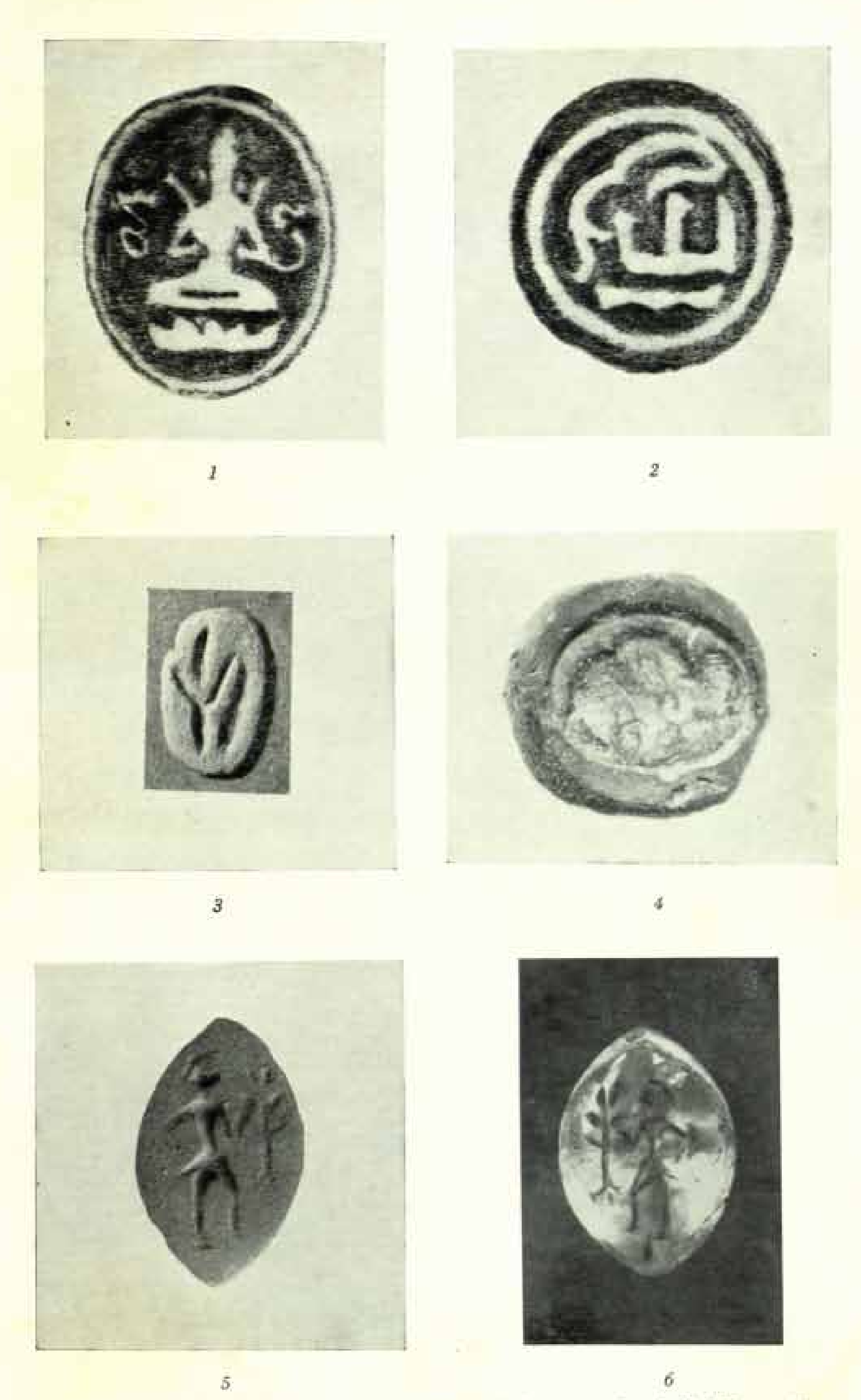
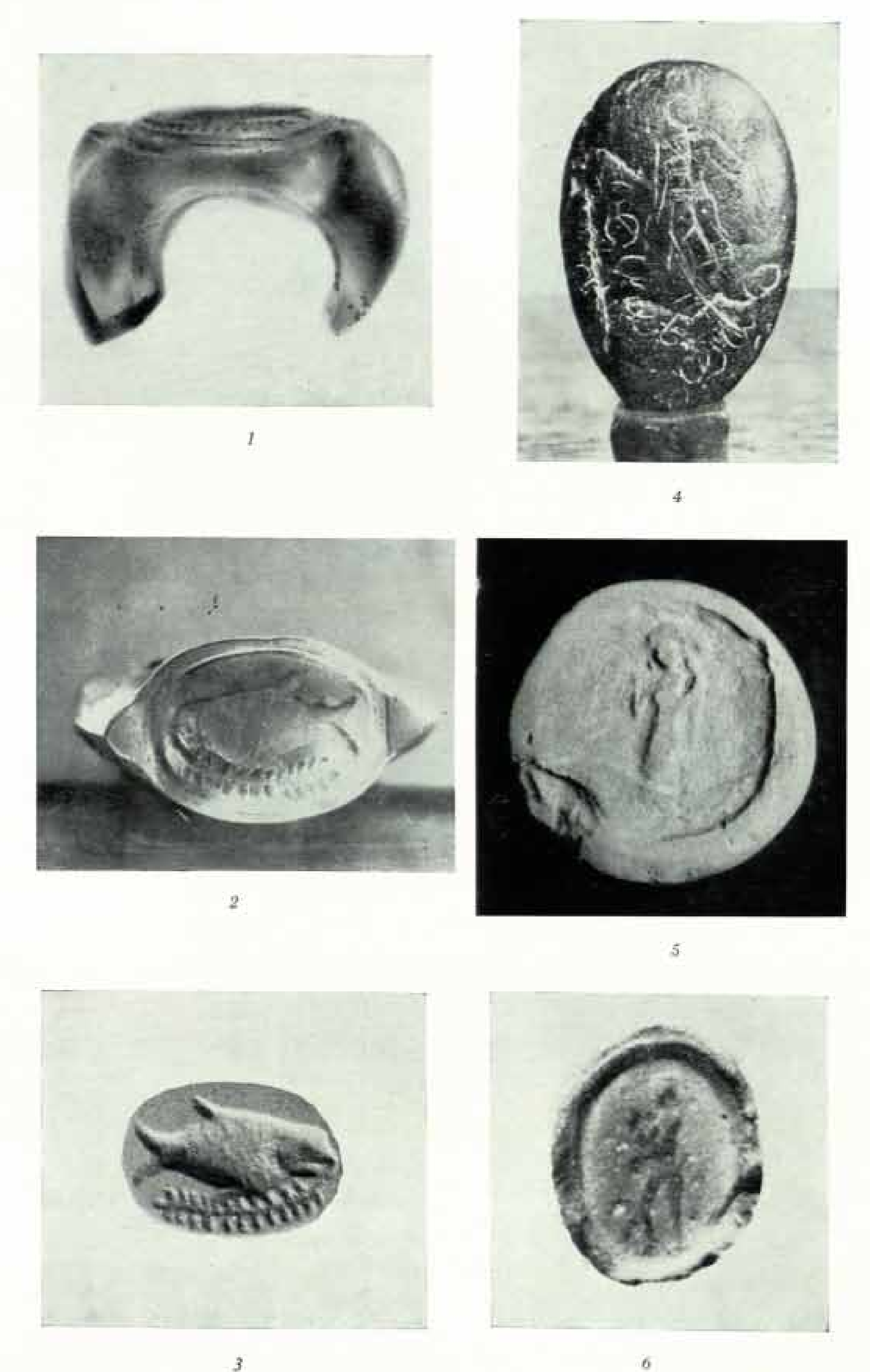


Fig. 12. — Perle en cristal de roche rendue *bipolaire* par creusement de deux gorges extrêmes (contamination du verre à la pierre).

Pour de grosses perles sphéroïdes, détachées les unes des autres, il est possible de reconnaître les phases d'un travail de façonnage qui conduit à des observations importantes. Sur un tube à l'état pâteux, monté probablement sur un touret, une cordelette agissant à la friction permettait de modeler une succession de grains sphéroïdes. Cette opération apparaît nettement dans la gorge intermédiaire, où l'on discerne les empreintes laissées par une tresse, ainsi que des malfaçons dues à des sauts de l'outil. Au surplus, une direction parfois hélicoïdale des stries du verre, semble indiquer que celui-ci a été assujetti à un effort de torsion (fig. 11).



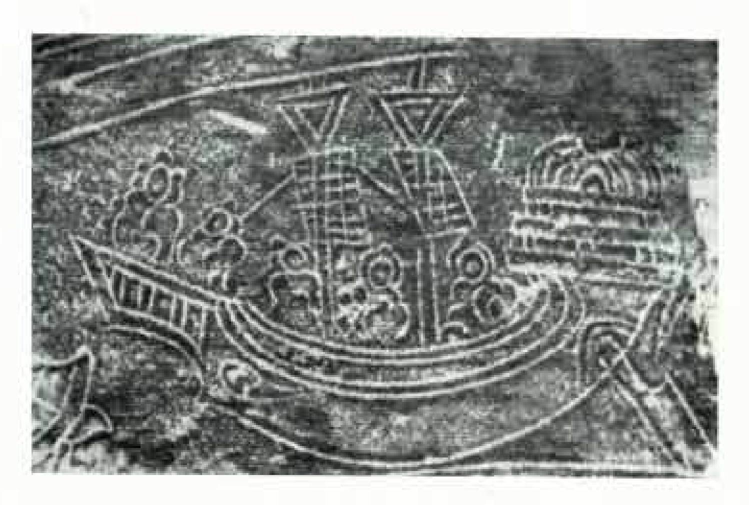
Cachets trouvés à Angkor : *1*, Bàrày occidental; *2*, Bakong; *3*, cachet de Kok Wăt au Siam; *4*, empreinte à l'éléphant (Musée de Bangkok); *5* et *6*, intaille en cristal de roche du Musée de Bangkok (empreinte et original). (Clichés E.F.E.O. et Musée national de Bangkok.)



1, 2, 3, bague-sceau au poisson; 4, galet gravé;
5 et 6, empreintes à sujets humains. (Clichés Musée national de Bangkok.)



1

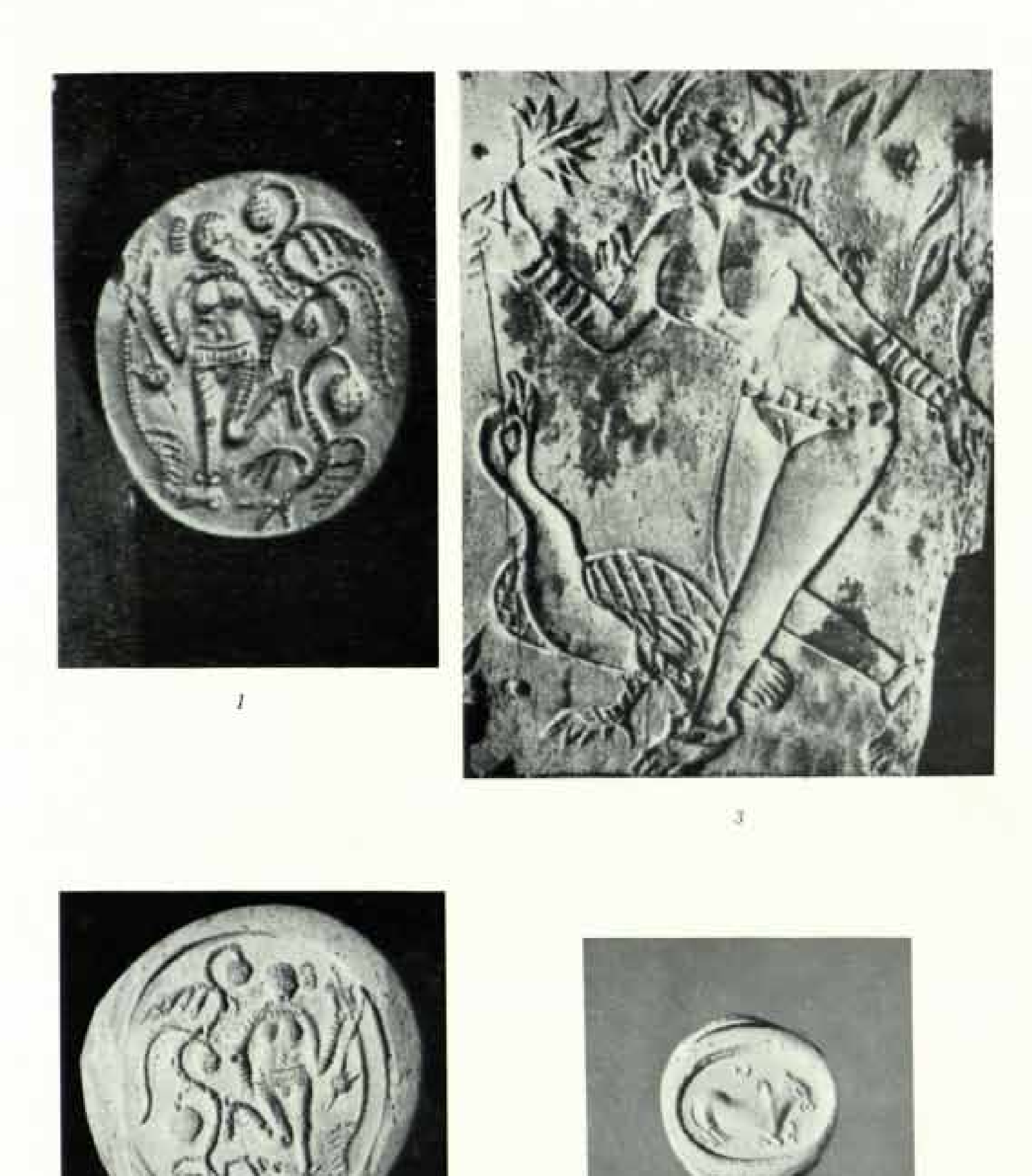


2

Sujets nautiques du Musée de Bangkok :
1, empreinte de cachet; *2*, plaque de bronze gravée de Kambaeng Bejra (Siam).
(Cliché Musée national de Bangkok et cliché Moncorgé.)



Pierre gravée de Nākhōn Pāṭhóm au Siam (Musée de Bangkok). (Cliché Moncorgé.)



1 *3* *2* *4*

1 et *2*, bague-sceau du Musée de Djakarta, original et empreinte. (Clichés E.F.E.O. et Moncorgé); *3*, plaque d'os gravé du Musée de Kaboul; *4*, cachet au taureau du Musée de Djakarta. (Clichés Moncorgé.)

ÉTUDES BALINAISES

par

Louis-Charles DAMAIS

VI. *A PROPOS DE «BEDULU»*

On sait que le nom de la localité balinaise dont la forme courante est Bədulu [1] est expliquée comme provenant d'un terme *Bedahulu* ou *Bhedahulu* [2] « à la tête différente [de la normale] », qui désigne dans une légende un roi dont les dieux punirent l'orgueil en lui métamorphosant la tête en celle d'un porc. Il aurait été tué par Arya Damar, un des généraux de Majapahit qui soumirent l'île pendant le règne de Hayam Wuruk [3].

On peut toutefois se demander si cette explication est la bonne. Sans vouloir mettre *a priori* en doute une tradition qui semble bien établie à Bali même, puisqu'elle est attestée dans divers ouvrages littéraires, que Van Eck la mentionne dans son *Dictionnaire*, il y a plus de quatre-vingts ans [4], ainsi que Van der Tuuk dans le sien [5], et qu'elle semble en outre acceptée par la plupart des Balinais, il faut bien reconnaître qu'elle a contre elle le témoignage du *Nāgarakərtāgama*.

Cet ouvrage cite en effet à trois reprises le toponyme en question [6]. Les trois fois, la forme est *Baḍahulu* (la 3e se termine par *-lw* à cause d'un *sandhi* avec le mot suivant). Une erreur ne saurait guère se répéter de la sorte et, de toute façon, le mètre rend un *e* à la place d'un *a* impossible. Comme Prapañca était un poète suffisamment habile pour insérer *Bhedahulu* dans son schéma métrique, si cette forme avait été celle qu'il voulait utiliser, il faut bien admettre qu'au XIVe siècle EC., au moins à Java, la forme de ce toponyme balinais était *Baḍahulu*. Si l'on admet de plus qu'elle était alors également utilisée à Bali — ce qui semble plausible puisque Prapañca cite un toponyme balinais et que *Baḍahulu* n'a aucun sens en javanais. —

---

(1) Voir pour la situation, l'*Atlas van Tropisch Nederland*, Batavia, 1938, blad 22, F 5, au N.-E. de Den Pasar.

(2) La forme *Bhedahulu* n'est qu'une orthographe étymologique, car les aspirées du sanskrit sont prononcées en simples occlusives et il est pratiquement certain qu'anciennement, le *h* intervocalique n'était pas plus prononcé à Bali qu'à Java, la prononciation étant ainsi pour cette forme de toute façon *Bedaulu* (en quadrisyllabe).

(3) On trouve aussi une variante purement sanskrite, *bhedamukha*, qui a pratiquement le même sens : « au visage différent ». Cf. par ex. *Kiduŋ Pamañcaŋah* (en vieux javanais), éd. C. C. Berg, 1929, I, 6 et 10. Ce terme se trouve encore dans le même ouvrage : IV, 230, 240, 248, 249 et 250. La forme *Bheda-Ulu* (en aksara balinais Bheda-Hulu) est de plus attestée dans VI, I, comme nom d'un des fils de *Saganiŋ*, roi de Gelgel.

(4) Cf. *BHW*, 201 *a* et *b*.

(5) Voir le *KBNW*, IV, 923 *b*-924 *a*, où se trouvent quelques références littéraires.

(6) Voir *Nāg.* 14. 3 *b* et 79. 3 *c* (deux fois).

une telle forme ne pouvait, dans la langue parlée, que se contracter en *Bəḍulu* (*Baḍahulu* > **Baḍaulu* > **Bəḍəulu* > *Bəḍulu*), ce qui est justement encore de nos jours la prononciation usuelle [1].

Par ailleurs, s'il s'agissait du mot sanskrit *bheda*, on ne voit pas ce que le *ḍ* rétroflexe viendrait faire dans le toponyme du *Nāgarakərtāgama*, que Prapañca n'aurait pas manqué d'écrire en conservant la forme sanskrite, c'est-à-dire avec une dentale. Il faut donc bien envisager la possibilité que l'explication par *B(h)e-dahulu* pourrait n'être qu'une étymologie populaire, influencée par la légende du roi maudit.

Baḍahulu n'étant dans un tel cas ni un composé mi-sanskrit mi-indonésien, ni une formation javanaise, doit pouvoir s'expliquer uniquement par le balinais. Or, dans cette langue, un préfixe *bada-*, prononcé actuellement *bəḍ*[ə] est courant dans les désignations se rapportant à des points cardinaux. On a ainsi *bədaŋin*, *bədauh*, *bədajâ*, *bədəlod* [2], respectivement « [situé] à l'Est, à l'Ouest, du côté de la montagne, du côté de la mer » [3].

On a même de ces formes une sorte de comparatif à l'aide du suffixe *-an* [4], par exemple *bəda(w)uan* et, avec double suffixe, *bədawanan*, où le *-u-* a été amui et s'est fondu dans la semi-voyelle labiale qui, de simple glide intervocalique, est devenue consonne. Ces termes signifient donc « [situé] plus à l'Ouest » [5], *bəlodan* « plus (loin) du côté de la mer, etc. » [6].

Ces termes en *bə-* sont parallèles aux formes *daŋin*, *dauh*, *dajâ*, *dəlod* dont le sens est « [se trouver] à l'Est de..., à l'Ouest de..., etc. », par exemple *daŋin sowan* « à l'Est de l'embouchure » [7].

---

(1) L'orthographe administrative est, comme nous l'avons vu dans le titre, « Bedulu ».

(2) Nous rappelons qu'en balinais moderne, tous les *d* (et les *t*) étant, quelle que soit leur origine, prononcés en rétroflexes, nous n'emploierons pas le point souscrit.

(3) Cf. *BHW*, 77 *b*, 56 *b*, 79 *b*, et 71 *b*-72 *a* et aussi *KBNW*, IV, 934 *a*, IV, 923*b*, IV, 930 *a* et IV, 929 *b*. On trouve de plus ces formes — sauf *bədauh* — à leur place alphabétique, avec renvoi aux formes débutant par *ka-* considérées par Van der Tuuk comme des radicaux, ce qui est exact dans la pratique. Nous en reparlerons plus loin (cf. p. 127, note 1).

La forme polie de *bədajâ* qui est *baler*, formée sur un radical d'origine javanaise, a bien le préfixe balinais *ba-* mais non l'élément *-da-*. Le *KBNW*, IV, 987 *a*, donne de son côté une forme contracte, *bəlod* < *bədəlod*.

Nous rappelons que *bədajâ* et *bədəlod* qui signifient littéralement « du côté de la montagne » et « du côté de la mer » ont, par rapport aux points cardinaux tels qu'ils sont employés en Europe, un sens contraire suivant que l'on se trouve au Nord ou au Sud des montagnes qui s'étendent à peu près Ouest-Est un peu au Nord de la partie centrale de l'île. Van Eck et Van der Tuuk enregistrent bien les deux sens, mais pas systématiquement à chaque article.

(4) Ce suffixe *-an* à sens de comparatif, a passé, avec plusieurs formes typiquement balinaises, dans le dialecte de Djakarta où l'on dira par ex. : *bəsaran* « plus grand »; *mahalan* « plus cher », etc. Bien qu'il ne soit pas (encore) reconnu dans l'indonésien moderne, tel qu'il est enseigné à l'école (où l'influence du malais littéraire, dit « classique », est encore très forte), il n'en est pas moins extrêmement vivant.

(5) Cf. *BHW*, 57 *a*.

(6) Cf. *BHW*, 71 *b*-72 *a*. Le sens comparatif du suffixe *-an* peut être affaibli et signifier simplement « qui se trouve à l'Ouest, etc. » d'où les termes *Kaler*, *Kaleran*, *Dilod*, *Dilor*, *Lor*, etc., qui apparaissent tous comme anthroponymes dans le *Kiduŋ Pamañcaŋah* déjà cité plus haut. De tels noms sont encore courants actuellement. Cf. aussi les noms de princes, *ŋrurah Kaleran*, *Kaleran Kawan* et *Kaleran Kaŋinan* cités par Friederich, dans son *Rapport sur Bali* (*VBG*, XXIII, 36 et 43).

(7) Il existe une forme polie de *dajâ*, *daler*, formée comme *baler* sur le radical javanais *ler*, variante polie de *lor*, qui n'est elle-même que la forme javanaise équivalant au balinais *lod* (cf. malais et indonésien moderne *laut* qui est disyllabe). Mais *lor* / *ler* signifie en javanais uniquement le « Nord » et non plus « la mer ».

Il est pratiquement certain que ces termes sont du point de vue étymologique, formés par l'adjonction de la particule locative proclitique (sans mouvement) *di*, qui s'est fondue avec le radical.

On a enfin les expressions *kaŋin, kauh, kajâ, kəlod,* qui signifient « l'Est, l'Ouest, » etc. [1]. On trouve en outre, avec un radical emprunté au javanais, la forme *kaler* [2].

De même que pour les formes en *bə-*, il existe des dérivés avec suffixe *-an*, par exemple *kawuhan* et la contraction de cette dernière, *kawan*, etc. [3].

Pour la période épigraphique datant de plus d'un millier d'années environ, le précieux vocabulaire que le Dr Goris a joint au volume II de ses *Prasasti Bali* nous fournit les formes suivantes : *kaŋin, kalod, karuh, kadya* [4].

Correspondant aux termes analogues en langue moderne, on trouve de même les formes *daŋin, daruh, daya* [5]. Il manque la forme ancienne du moderne

---

C'est aussi l'avis de Van der Tuuk qui cite d'ailleurs (*KBNW*, II, 488 *b*) une forme dialectale de Karaŋ Asəm (à l'Est de l'île), *dilod*, pour *dəlod*. Mais, étant donné les formes avec *da-* attestées en vieux balinais que nous citons plus loin, la fusion de la particule avec le radical est déjà fort ancienne, au moins dans certains dialectes.

[1] Nous avons vu plus haut que Van Eck et Van der Tuuk ont pratiquement considéré ces termes comme des radicaux. En fait, ces formes sont du point de vue étymologique, évidemment pourvues du préfixe qui est en réalité une particule proclitique *ka* (direction vers, donc avec mouvement), usuelle en malais, en indonésien, en soundanais et en balinais, mais qui n'est pas utilisée comme particule indépendante en javanais, même épigraphique.

Dans le cas des points cardinaux en balinais, le *ka* s'est soudé au radical et n'est plus senti comme tel, les quatre formes *kaŋin, kauh, kajâ, kəlod* désignant les directions de l'espace, sans idée de « mouvement vers ». Il est possible que le préfixe *ka-*, fondu ici avec le radical, vienne de l'idée de « se tourner vers une direction de l'espace », et aura fini ainsi par la désigner elle-même. On notera que la forme honorifique de *kaŋin*, qui est d'origine javanaise : *wetan*, n'a pas de préfixe.

La forme *kaler* (cf. *baler* et *daler*), polie pour *kajâ*, est formée de même sur le radical javanais, mais a pris le préfixe (peut-être parce qu'elle est monosyllabique). Le *BHW* (71 *b*), l'enregistre aussi comme forme polie de *kəlod*. Nous nous demandons s'il n'y a pas là une erreur, car le *KBNW* (II, 307 *a* et 238 *b*), ne la donne que comme synonyme poli de *kajâ*. Il en est de même, on l'a vu, pour les autres formes de ce radical.

Les seuls cas où l'élément *ka-* se soit conservé en javanais, d'ailleurs sous une forme nasalisée (*ŋa-*), se trouvent bien dans des termes indiquant un mouvement vers, mais uniquement pour quelques points cardinaux et certaines autres expressions : *JM ŋalor / ŋaler*, aller vers le Nord; VJ *aŋalor* et *maŋalor*, id.; VJ *aŋawetan* à côté de *maŋetan* « aller vers l'Est »; VJ *aŋajawa* à côté de *añjawa* et JM *(a)ŋajâwâ / (a)ŋajawi* « aller (venir) à Java ». Ces formes mériteraient d'ailleurs d'être étudiées de plus près, ce que nous ne pouvons songer à faire ici.

[2] Les points intermédiaires sont *kajâ-kaŋin, kajâ-kauh, kəlod-kaŋin* et *kəlod-kauh*. Cf. une expression comme *dəlod-dauhan kədu*, « au Nord-Ouest [ou Sud-Ouest] de Kədu [village à Bali] ». Voir encore, pour d'autres formes exprimant des nuances de situation dans l'espace que nous ne mentionnons pas ici, J. Kersten, *Balische Grammatica*, 's Gravenhage, 1948, p. 85-87.

[3] Cf. *BHW*, 56 *b* et *KBNW*, II, 5 *b*. Ce dernier donne aussi « kauan », qui repose certainement sur une graphie en aksara *kahuhan*, les *h* (que Van der Tuuk ne transcrit pas dans de tels cas) étant évidemment utilisés simplement comme supports de voyelle.

[4] On trouve ces quatre formes dès 804 Ś. (*PB*, I, 53, 1 *b*, ligne 1) *kaŋin* et *karuh* encore en 833 Ś. La série complète se trouve de nouveau dans l'inscription de Simpat Bunut dont la date est perdue, mais que Goris (no 005), d'après l'évidence interne, date entre 833 et 836 Śaka (*PB*, I, 7, note 2). On remarquera dans *karuh*, le *-r-* vieux balinais qui s'est amui en langue moderne.

La forme moderne *kawuh* enregistrée par Van Eck (*BHW*, 56 *b*), est intermédiaire entre *karuh* et *kauh*, le *r* s'étant transformé d'abord en glide avant de disparaître entièrement. Par ailleurs, le *kajâ* moderne n'est que l'évolution phonétique du VB *kadya*. Il existe en balinais d'autres exemples de ce passage de *dy-* à *j-*, par ex. *di umah* > *jumah* « à la maison ».

[5] On trouve *daŋin* et *dayan* à la ligne 16 de l'inscription citée à la note précédente de Simpat Bunut dont la date est perdue (*PB*, I, 60). Le *-n* de *daya* (contrairement à celui de *daŋin*) est une consonne de liaison qui apparaît en balinais après un mot se terminant par une voyelle, lorsque le mot suivant détermine le premier. *Daruh* est attesté en 873 Ś., inscription de Julah II (Goris, no 201, 1 *a*, ligne 3).

Quant à *denan*, attesté en 839 Ś. (*PB*, I, 64, no 102, ligne 3), il s'agit encore d'un comparatif, au moins à l'origine. Cette forme est à expliquer par *daya-n* > *de-n* + *an*. Le sens est donc « plus vers la montagne que... ». Il s'agit, on le voit, d'une évolution différant de celle qui a donné *bədajâ* qui doit venir d'une forme **bədadya* (cf. *kadya* attesté comme nous l'avons déjà vu en vieux

dəlod « du côté de la mer », qui pourrait être **dalod* [1]. Il est curieux que l'équivalent des formes en *bə-* semble inconnu de l'épigraphie. Mais ceci peut provenir de ce que les chartes nous parlent, soit des points de l'espace eux-mêmes, soit d'une situation par rapport à un lieu : « à l'Est de... », etc., alors que les formes en *bə-* indiquent une situation sans se référer à un autre lieu : «[être] à l'Est», etc.

Nous avons donné ces exemples pour montrer que les expressions se rapportant aux points cardinaux ont pour chacun d'eux trois formes, sans compter des formes « verbales » dérivées [2]. On voit que l'une d'elles est formée par l'adjonction d'un préfixe *bəd*[ə] qui doit provenir, selon les règles de l'évolution phonétique balinaise, d'un ancien *bada-* [3]. Dans ce cas, le toponyme moderne *bədulu* ne peut qu'être l'aboutissement phonétique d'une forme plus ancienne *badahulu* qui est justement, à un détail de graphie près, la forme attestée dans le *Nāgarakərtāgama* [4].

On pourrait nous objecter qu'il ne s'agit pas d'un point cardinal, puisque l'un des sens de *hulu* est « l'amont d'une rivière ». C'est exact, mais « en amont » et « en aval » sont à Bali des désignations extrêmement usuelles de direction et de situation, tout comme les points cardinaux proprement dits, de sorte qu'une expression à partir de ce radical, formée d'une façon analogue à celles des points cardinaux, semble fort plausible.

On va voir qu'une telle interprétation de *bədulu* n'est pas isolée, car la langue moderne connaît une expression *kadulu* ou *kədulu* signifiant « vers l'amont » [5]

---

balinais et qui est devenu *kajā* dans la langue actuelle). En balinais moderne, on trouvera, aussi avec l'*n* postvocalique *dajan ruruŋ* « au Nord [ou au Sud] du chemin ».

Cf. aussi *denan lodan* dans l'inscription de Julah I B (Goris nº 209 dans *PB*, I, 78, 5 *a*, ligne 3). Comme il s'agit d'une inscription provenant du Nord de Bali, il faut donc traduire littéralement « plus au Sud et plus au Nord ». Goris (*PB*, II, 145, plaque « Va »), traduit simplement « vers la montagne et vers la mer », ce qui revient d'ailleurs pratiquement au même.

La forme *Den*, contraction de *dayan*, existe dans plusieurs toponymes, dont le plus connu est Den Pasar, litt. « au Nord du marché ». Cf. encore *Den Bukit* qui est un village du Nord de l'île. Ce sens avait déjà été noté par Friederich dans son *Voorloopig Verslag van het eiland Bali* [II], *VBG*, XXIII, 1850, 37, note 1. On trouve aussi *Ler* dans cet emploi : *Ler Gunuŋ*, etc.

Van Eck, dans son *BHW*, 81 *b*, traduit *den* par « au Sud de... » [ce qui est exact pour le Nord de l'île], mais donne comme synonyme *bədajā*, de sorte que le sens est bien « du côté de la montagne [par rapport à l'endroit où l'on est] ».

(1) En fait, elle a peut-être été inusitée, car on trouve *lod*, sans préfixe, au moins deux fois, là où d'autres points cardinaux ont la forme avec *d-*. Voir par ex. la ligne 16 de l'inscription de Simpat Bunut (nº 005 de Goris, cf. *PB*, I, 60) et celle de Julah II (Goris, Səmbiran B, nº 201, cf. *PB*, I, 72, 1 *a*, ligne 3). Cette dernière est, il est vrai, nous dit Goris, une copie pleine de fautes (cf. *PB*, II, 140).

(2) Le *KBNW* (IV, 987 *a*) enregistre *məbəlodin* et *bəbəlodin* « aller au Nord de quelque chose [v. d. Tuuk travaillait dans le Nord d'où le sens de *lod* « Nord » au lieu de « Sud »] par exemple, d'un chien, pour empêcher qu'il aille plus loin vers le Nord » ou, en d'autres termes, pour lui barrer la route; *məbədauhin* et *bəbədauhin* (IV, 923 *b*) « aller à l'Ouest de quelqu'un pour empêcher qu'il aille plus loin vers l'Ouest »; cf. d'autre part, *bəbədaŋinin* et *məbəbədaŋinin* (IV, 934 *a*) et encore *məbədajanin* (IV, 930 *a*).

Enfin, le sens de « aller vers » est rendu à l'aide du suffixe *-aŋ* plus la nasalisation du préfixe *ka* / *kə* : *ŋəlodaŋ* « aller vers la mer », *ŋaŋinaŋ* « aller vers l'Est », *ŋajanaŋ* (avec *-n-* de liaison) / *ŋaleraŋ* « aller vers la montagne », *ŋawuhaŋ* « aller vers l'Ouest ». Dans *ŋawaŋaŋ*, donné comme synonyme de *ŋa-(w)uhaŋ*, on a un double suffixe avec amuissement du *-u-*, le *h* devenu intervocalique par l'adjonction du suffixe *-aŋ* disparaissant de toute façon dans la prononciation, ainsi que le *u* suivant *w*.

Avec les points intermédiaires, on trouve par exemple *ŋajā-kaŋinaŋ* « aller vers le Nord-[ou Sud-]Est », etc.

(3) Il est impossible de savoir s'il faut considérer cet élément comme étant composé de deux particules, l'une *ba* (?) et l'autre *di*, dont la voyelle aura été affaiblie dans la prononciation en *a* et plus tard en pəpot (on a vu que dans certains cas, elle a même disparu), ou bien s'il faut envisager un préfixe *bada-*, devenu en langue moderne *bədə-*.

(4) Nous reparlons de la question du *ḍ* à la fin de ce petit article.

(5) Cf. *BHW*, 21 *a* et *KBNW*, II, 484 *a-b*.

et qui est évidemment formée étymologiquement avec *ka* + *d*(*a*) + [*h*]*ulu*. La preuve que cette explication est correcte nous est fournie par la forme ancienne, car cette expression est attestée pour la période épigraphique sous la graphie *kadahulu* [1].

De la même racine (*h*)*ulu*, on a encore en balinais moderne *kaluwan*, *kalwan*, ou *kəluwan* que Van der Tuuk explique par *ka-ulu-an* et traduit par « la tête du lit ou de l'endroit sur lequel on dort », avec une forme dérivée *ŋluwanaŋ* « aller de la mer vers la montagne » ou « monter vers l'intérieur [des terres] ».

Par ailleurs, on trouve *diluan* « en amont » et *diluanan* ou *luanan* (avec double suffixe) « du côté de la tête » [2].

Le terme signifiant « vers l'aval » est attesté également en vieux balinais accompagné du mot précédent [3]. On le trouve avec des graphies légèrement différentes : *katba*, *katwa* [4] et une fois *katəba* [5].

Pour le balinais moderne, Van der Tuuk n'enregistre *təbâ* que dans le sens de « l'espace plus bas que la maison, que ce soit un jardin ou autre chose » [6]. Une forme dérivée, *təben* et *təbenan* désigne, dit-il, « le côté des pieds d'un lit », mais aussi « plus vers le bas » et, lorsqu'il s'agit d'un texte « plus loin », « plus bas » [7]. L'expression *di təben* signifie « en aval » et « du côté le plus bas de la maison » [8].

Goris explique l'expression du vieux balinais *anak atar jalan katba kadahulu* par « traverser en groupes les montagnes entre le Nord et le Sud de Bali » [9].

Ce qui est curieux dans cette expression, c'est qu'elle semble signifier exactement l'inverse du sens littéral des mots qui la composent car, pour aller à Bali du Nord au Sud ou inversement, il faut d'abord monter et ensuite descendre, alors que *katba kadahulu* signifie littéralement « aller vers l'aval et aller vers l'amont ». Nous n'avons aucune explication à proposer, à moins qu'on envisage un sens général

---

(1) Il semblerait que le vieux balinais *kadahulu* soit le seul exemple d'un double préfixe *ka-da-*. Mais il est plus probable qu'il faut voir dans *dahulu* un radical secondaire avec préformatif *da-*. C'est bien ainsi que Goris semble le comprendre (cf. *PB*, II, 248 s. v. *hulu*). Van der Tuuk (*KBNW*, II, 484 *a*), analyse le moderne *dulu* en *di* + *ulu*, ce qui est très probablement correct du point de vue étymologique, mais la forme *kadahulu* du vieux balinais porte à croire, de même que dans le cas des points cardinaux *daŋin* (qui doit aussi s'expliquer par *di* + *aŋin* « dans le vent »), etc., que la fusion de *di* avec un terme de situation est ancienne et a fini par former un radical secondaire.

(2) En balinais moderne (*h*)*ulu*, forme honorifique de *taras* « tête », s'oppose nettement à *dulu* (< *dahulu*) et *diluan*(*an*) étymologiquement *di-hulu-an* (*an*) qui signifient « l'amont », « en amont » et aussi — ce qui d'ailleurs, revient souvent au même — « la tête du lit » et, de façon plus générale, « la partie de la maison située plus haut ». En effet, les maisons sont à Bali traditionnellement tournées vers la mer ou vers l'Ouest (donc le dos vers la montagne ou vers l'Est), ainsi que les lits, ce qui donne les expressions *mədulu kajd*, litt. « dont la partie haute est du côté de la montagne » et *mədulu kaŋin* « dont la partie haute est du côté de l'Est ». Par exemple, dans le Sud de Bali, on doit dormir la tête au Nord et les pieds au Sud, ou encore la tête à l'Est et les pieds à l'Ouest. L'inverse est interdit. Le *KBNW* (II, 484 *a-b*) traduit *mədulu* par « dormir ou se tenir le dos tourné vers... ».

On sait qu'en malais et en indonésien, *dahulu* prononcé souvent *dulu*, signifie « autrefois », « auparavant », « d'abord », tandis que le sens d'amont est rendu par *hulu*. En balinais, « d'abord », etc. se dit *malu* avec, comme formes polies, *dumun* et *ri*(*h*)*in*.

(3) Déjà en 804 Ś. dans l'inscription de Cintamani I, Goris n° 001, cf. *PB*, I, 53, 1 *b*, ligne 2 et dans l'inscription de Batwan I de 855 Ś., Goris n° 106, cf. *PB*, I, 68, plaque 1 *b*, lignes 2 et 4-5.

(4) Inscription de Turuñan II de 833 Ś., Goris n° 004, cf. *PB*, I, 59, 3 *a*, ligne 2. Inscription de Parcanigayan IA de 857 Ś., Goris n° 107, cf. *PB*, I, 69, plaque 1 *b*, ligne 4.

(5) Inscription de Air Mih de 889 Ś., Goris n° 206-207, cf. *PB*, II, 77, première ligne de la page.

(6) Cf. *KBNW*, II, 805 *a*.

(7) Cf. *KBNW*, II, 810 *b*.

(8) En langue moderne, des formes « verbales » de direction, *ŋatəbenaŋ* « aller vers l'aval » et *ŋaduluaŋ* « aller vers l'amont », sont enregistrées dans le *KBNW*, respectivement II, 810 *b* et II, 484 *b*. Cf. encore *ŋatəbenin* « s'asseoir plus bas que quelqu'un d'autre ».

(9) Cf. *PB*, II, 259, sous *katba*, mais surtout *PB*, II, 252, sous *jalan*.

comme dans l'expression française « aller par monts et par vaux », et qui, à Bali, signifierait en pratique « traverser l'île du Nord au Sud (ou inversement) ».

Pour en revenir à notre sujet, il ne semble donc pas imprudent de supposer par analogie une forme *badahulu* qui signifierait « [le village] en amont », sans mouvement, et sans se rapporter à un autre lieu, ce qui convient fort bien à un toponyme. Le mot serait alors à analyser *ba* + *dahulu*, peut-être par contraction d'un *bada* + *dahulu*, de même que le moderne *bəlod* < de *bədəlod* [1].

La forme sans le préfixe *ba-* (donc « en amont de... ») est attestée en 839 Śaka : ... *me partapanan dahulun bukit di ptuŋ* soit « et l'ermitage en amont de la colline de Petuŋ » [2]. En langage moderne, on dirait *di luan(an) bukit* « en amont de la colline » ou « plus en amont que la colline ».

Le balinais moderne connaît par ailleurs avec le préfixe *bə-* le terme *bəduur* « en haut », où le *d* n'est pas non plus un préfixe, mais fait partie du radical. Doit-on, ici encore, envisager une contraction de **bədəduur?* Par rapport à un objet, on a de plus les termes *duur* et *di duur* [3].

Le contraire de *bəduur* est également une forme avec *bə- : bəbəten* « en bas » formée sur un radical *bəten*, dont on peut se demander s'il ne s'agit pas d'une métathèse de *təben*, car le sens en est tout à fait proche, sinon identique [4]. On a encore *di bəten*, avec une forme polie (d'origine javanaise), *riŋ sor* « en bas », « en dessous » [5].

Nous attirerons pour terminer l'attention sur le fait que le poème javanais écrit *Baḍahulu* avec une rétroflexe, ce qui semble indiquer que la disparition des dentales dans la prononciation était déjà à cette époque (milieu du XIVe siècle EC.), un fait accompli à Bali, puisque le terme, n'étant pas javanais, doit logiquement reproduire la prononciation balinaise. Il y a donc ici une indication précieuse qui devra évidemment être vérifiée, mais que l'on peut croyons-nous admettre au moins comme très plausible pour le moment [6]. Étant donné la prononciation actuelle, où il n'y a plus qu'une variété de rétroflexe, on ne saurait de toute façon en tirer un argument contre l'identification proposée ici.

En conclusion, il nous paraît que si l'on ne veut pas rejeter le témoignage du *Nāgarakərtāgama*, il nous semble très probable jusqu'à preuve du contraire,

---

(1) A moins que le *da* de *bada* et celui de *dahulu* étant probablement originairement la même particule, les deux n'aient jamais été employés ensemble. L'emploi en vieux balinais de *kadahulu* parallèlement à *katba*, semble cependant contredire cette hypothèse.

(2) Inscription de Pətuŋ, Goris nº 102 dans *PB*, I, 64, ligne 2. On remarquera le *-n* de liaison suffixé au mot *dahulu* qui finit par une voyelle et dont nous avons parlé plus haut.

(3) Par exemple *duur bantaŋ* « sur un tronc d'arbre (coupé) »; *diduur* qui a le même sens que *bəduur* « dessus », « en haut ». Cf. encore *paduurin* « faire monter (par exemple un cerf-volant dans l'air) ».

(4) Les équivalents des termes *bəduur* et *bəbəten* ne semblent pas attestés en vieux balinais, mais on a vu qu'aucune forme en *ba-* ne se trouve dans l'épigraphie.

(5) Cf. en outre, dans le *KBNW*, IV, 939 *b*-940 *a*, les formes nasalisées *məbətenin* et *pəbətenin* « mettre ou garder quelque chose plus bas », par exemple « placer une lampe plus bas afin de mieux voir dans une fosse ou un trou »; et enfin *bətenin* « faire descendre (par exemple un cerf-volant) ».

Cf. encore (*KBNW*, IV, 939 *b*) un autre mot qui semble de la même famille et qui a en tout cas un sens analogue : *batan* que Van der Tuuk oppose en tant que « préposition » à *dibəten* « adverbe ». Il connaît aussi une forme en *-in : matanin* « se trouver en dessous de quelque chose, par exemple d'un arbre ». Mais *bəten* s'emploie en fait de la même façon que *batan :* cf. des phrases comme *bəten ñambune* « en dessous du jambosier »; *I Macan mədəm bəten mejane* « Le Tigre (nom d'un chat) est couché sous la table »; *batan umah* « sous la maison ». Cf. encore *uli bəten dijā yā ŋənah?* « D'en dessous, comment pourrait-on le voir? », etc.

(6) On sait qu'en vieux balinais — de même qu'en vieux malais de Soumatra (de Śrī Wijaya et aussi de quelques inscriptions plus récentes) — le *ḍ* est inconnu, sauf dans des mots d'emprunt (sanskrits ou autres).

que l'on doit considérer l'explication du toponyme *Bədulu* par *Bhədahulu* comme une étymologie populaire, que la forme originale du toponyme est donc bien *Baḍahulu*, comme l'indique le poème javanais, et qu'il s'agit en fait d'un terme désignant étymologiquement une situation dans l'espace. Il se peut que l'existence de l'anthroponyme *B(h)edahulu*, attesté même en dehors de la légende du roi maudit, ait facilité la contamination des deux termes.

Djakarta, avril-juin 1960,
révision juin-août 1961.

VII. QUELQUES NOUVELLES DATES DE MANUSCRITS BALINAIS

Nous avons, dans le compte rendu de la septième année de la revue indonésienne *Bahasa dan Budaja* (1), annoncé notre intention d'étudier de plus près les dates de divers manuscrits dont une réduction a été proposée par M. Ktut Ginarsa (2).

Nous commencerons par la date du *Gaguritan I Gunâwati* donnée à la fin du chapitre II de l'article en question (3).

[1] M. Ginarsa propose pour ce poème la date grégorienne 9 juin 1820 EC.

Le texte donne (4) : we bərgu brahma pati / riŋ sukla dwitia / masa sada rah dasa / catur gulu ayusa bumi / wintaŋ katoya / kuda laut kasasih //.

Soit : Vendredi, Pahiŋ, Maulu, 2 śukla du mois Āṣāḍha, chiffre des unités 10 (5), chiffre des dizaines 4, « âge de la terre » (6) 1-4-7-1 = 1741 Śaka.

Les données se contredisent, car le *rah-təŋgək* donne ..40 et le *səŋkalan* 1741. Mais, quelle que soit l'année choisie, on ne saurait avoir pour équivalence grégorienne un mois de juin 1820, les limites théoriques de ces années Śaka étant à (un jour près), du 7-III-1818 au 23-II-1819 pour 1740 et du 24-II-1819 au 13-III-1820 EC., cette dernière date supposant que 1741 Śaka a été embolismique.

Le 9 juin 1820 EC. est bien un jour MA PA ŚU, mais ne peut que correspondre à une année Śaka 1742. Cette date ne convient donc pas sans une correction que l'auteur n'indique nulle part et qui serait évidemment arbitraire.

Si nous partons des données de la strophe ci-dessus pour 1740 Śaka, nous avons :

NL de Āṣāḍha..........	5-IV, 5-V *ou* 4-VI-1818 EC. (7)
2 śukla...............	6-IV, 6-V *ou* 5-VI-1818 EC.
Début d'un cycle........	15-II-1818 EC.
Jour MA PA ŚU (Sinta)...	20-II-1818 EC. (8)

Les éléments ne concordent pas.

---

(1) Voir à la fin du présent tome, *Bibliographie Indonésienne*, VI.

(2) Il s'agit de l'excellente contribution de cet auteur intitulée *I Gunawati* et qui occupe tout le n° 4 de l'année VII.

(3) Voir les éléments dans *Bah. dan Bud.*, VII, n° 4, 133. La strophe donnant la date complète (I. 1) se trouve à la page 164.

(4) Nous reproduisons toutes les dates d'après l'article de M. Ginarsa, en adaptant seulement la graphie à notre transcription.

(5) En fait, étant donné qu'il s'agit du chiffre des unités, il faut interpréter « 0 ».

(6) Sur des expressions analogues, cf. *EEI*, V, 52, § 107.

(7) Nous envisageons trois possibilités pour le cas où il y aurait un fort décalage du mois en question.

(8) Bien qu'il s'agisse de dates récentes, nous employons les formes usuelles en épigraphie, afin de garder une certaine unité avec nos précédents articles.

Prenant 1741 Śaka, nous trouvons :

NL de Āṣāḍha..........	24-IV, 24-V *ou* 22-VI-1819 EC.
2 śukla................	25-IV, 25-V *ou* 23-VI-1819 EC.
Début d'un cycle........	11-IV-1819 EC.
Jour MA PA ŚU (Sinta)...	16-IV-1819 EC.

On voit que rien ne va.
Si l'on envisage une année Śaka 1742 comme l'auteur, nous avons :

NL de Āṣāḍha..........	13-IV, 12-V *ou* 11-VI-1820 EC.
2 śukla................	14-IV, 13-V *ou* 12-VI-1820 EC.
Début d'un cycle........	4-VI-1820 EC.
Jour MA PA ŚU (Sinta)...	9-VI-1820 EC.

On voit qu'il faut envisager, pour que les données correspondent, dans le cas le moins défavorable, une date *trois jours* avant le 2 śukla théorique (ce qui n'est jamais arrivé dans les dates que nous avons étudiées dans *EEI*, V) et ce, en *corrigeant* le *səŋkalan*.

Si maintenant nous recherchons les éléments cycliques des équivalents théoriques des 2 śukla pour les années considérées — pour le cas où il y aurait une erreur dans les éléments cycliques — nous trouvons :

En 1740 Śaka :

6-IV-1818 EC.	=	WU PA SO (Warigadean)
6-V —	=	WU PA BU (Kuniŋan)
5-VI —	=	WU PA ŚU (Pahaŋ)

En 1741 Śaka :

25-IV-1819 EC.	=	WU U Ā (Wukir)
25-V —	=	WU U Aŋ (Wariga)
23-VI —	=	HA KA BU (Duŋulan)

En 1742 Śaka :

14-IV-1820 EC.	=	PA U ŚU (Manahil)
13-V —	=	WU KA ŚA (Wayaŋ)
12-VI —	=	WU KA SO (Landəp)

On voit que la seule possibilité est le 5-VI-1818 EC., en supposant que le sadwara est Wurukuŋ et non Maulu et en choisissant le *rah-təŋgək* pour le millésime.

Or, on a vu que l'auteur considère *pati* comme synonyme du sadwara Maulu par le passage du sens de « tête » à celui de « chef » [1], ce qui est tout à fait logique et nous hésitons donc à corriger cette équivalence en Wurukuŋ. Comme le mot *pati* est écrit en entier, on ne peut sans arbitraire envisager une erreur.

La seule solution est cependant de proposer — avec réserve — une équivalence VENDREDI 5 JUIN 1818 EC. ou bien de considérer la date comme irréductible.

Nous passerons maintenant aux dates étudiées au chapitre III, de l'article cité.

(1) Cf. le lexique balinais-indonésien. Nous n'avons pas rencontré de synonymes des sadwara dans les dates que nous avons étudiées pour notre *EEI*, V. C'est pourquoi nous n'avons donné que les variantes des termes usuels.

[2] L'auteur reproduit d'abord (p. 136-138) un passage du *Rāmāyaṇa* vieux javanais où il est en effet certain qu'une date est cachée. Malheureusement, les données sont incomplètes (il manque le quantième et la quinzaine) et l'équivalence proposée par l'auteur (juillet-août, sans jour précis), est évidemment possible théoriquement, mais invérifiable. Si par contre on s'en tient aux éléments cycliques indiqués par l'auteur (WA U CA de Suŋsaŋ), on arrive au 29 mai 1094 EC., ce qui ne convient pas au mois de Bhadrawāda, car la NL précédant ce jour est le 17-v et ne peut être dans un calendrier normal que Jyeṣṭa (Dəstâ) ou, avec un retard dans l'embolisme, Āṣāḍha (Sadâ), mais certainement pas Śrāwaṇa (Kasâ) et encore moins Bhadrawāda (Karo).

Nous ne pouvons aller plus loin ici et nous allons continuer l'examen des dates citées par l'auteur [1].

[3] On trouve ensuite (p. 138) celle d'un manuscrit du *Ranayadńa* pour laquelle M. Ginarsa donne l'équivalence 16 juin 1809 EC.

Voici le texte :

Iti Ranayadńa. telas sinurat riŋ dina u / su / wara kulawu / paŋ piŋ 6 sasih jesta / rah 0 təŋgək 3 / i saka 1730 . . .

Mais, ici encore, une année Śaka 1730 ne peut que correspondre à un espace de temps situé entre le 26 février 1808 et le 15 mars 1809 EC., de sorte que le mois de juin 1809 est exclu. Ce dernier ne pouvait se trouver qu'en 1731 Śaka [2]. Un 6 kṛṣṇa de Jyeṣṭha 1730 Śaka correspond à un jour près au 14 juin 1808 EC. ou, avec un décalage d'un mois, au 16-v-1808. Mais le jour WU U ŚU de Kulawu était cette année-là le 22 avril, de sorte que les données ne conviennent pas. Il faut considérer également cette date comme irréductible.

[4] L'auteur passe alors (p. 139) à la date d'un manuscrit du *Sutasoma*. Il se trouve que nous avons étudié cette date dans notre *EEI*, V [3]. Il arrive au 16 juillet 1865 EC., mais a dû ce faisant, corriger le *Sādḍa* du texte en *Kasâ*, ajoutant en note qu'un mois Sadâ ne convient pas aux éléments cycliques.

Ayant cru que le nom du mois n'était pas indiqué, car il n'est pas à sa place usuelle à côté du quantième, nous avons calculé uniquement d'après ce dernier et les éléments cycliques, arrivant ainsi au 22 mai 1864 EC. Nous ajoutions que le mois pouvait être soit « Jyeṣṭha [calendrier « normal »] soit Āṣāḍha avec un décalage ». En fait, le mot *Sādḍa* du texte, bien que sa position à côté du səŋkalan soit inusuelle pour un nom de mois et nous ait pour cette raison échappé, semblerait confirmer qu'il s'agit bien d'Āṣāḍha. Mais en réalité, il surgit une nouvelle difficulté, car d'après les indications de la date *a* du même manuscrit, il s'est passé deux mois et deux nuits entre cette dernière qui est le 15 śukla de *madhumāsa* (terme équivalant à Caitra), ce qui fait que le 22 mai 1864 doit être en Jyeṣṭha [4].

Comme la réduction elle-même ne peut, croyons-nous, faire aucun doute, il

---

(1) Nous avons examiné la date du *Rāmāyaṇa* en rédigeant notre *EEI*, V, mais nous n'avons pas pu l'inclure, le résultat nous paraissant trop peu sûr. Étant donné cependant l'importance de cet ouvrage et de quelques autres qui comportent également une date ne se trouvant pas dans un colophon, mais dans le texte lui-même, nous pensons y consacrer bientôt un article spécial.

(2) On peut envisager, si l'embolisme n'a pas eu lieu à temps, des limites un mois avant celles indiquées ci-dessus mais cela ne nous avance pas pour la réduction de la date.

(3) N° F. 281, date *b* du manuscrit du *Sutasoma* (n° 1092 du *BJBSH* de Brandes).

(4) Voir la note 2 de la page 176 de notre *EEI*, V, dans *BEFEO*, XLIX, 1958.

faut admettre que *sāḍḍa* est une erreur, ou bien pour une variante de Jyeṣṭha ou encore pour un autre mot, auquel cas le mois ne serait pas indiqué.

Nous devons donc retenir pour ce manuscrit (date *b*) le DIMANCHE 22 MAI 1864 EC. déjà proposé.

[5] M. Ginarsa passe ensuite à la date du *Bhāratayuddha* qui ne fait pas difficulté et qu'il comprend comme nous, sauf qu'il trouve les abréviations des désignations du jour en question, PA PA ŚU, cachées dans (*dar*)*pa paśu* (*prabhu*) ce qui nous avait échappé. Il a certainement raison, alors que nous avions cru que *upama* était une allusion à Paniruan (ce qui n'est d'ailleurs pas exclu, mais devient moins probable). Le résultat est d'ailleurs le même, soit le VENDREDI 6 SEPTEMBRE 1157 EC. [1].

[6] Il passe alors (p. 140) à un manuscrit du *Kiduŋ Sundayana* où il arrive à la date 4 septembre 1548 EC.

Voici la strophe contenant la date [2] :

animpaŋ riŋ wai taranya / upama toya riŋ suŋi / tələs tinampinya rəko / . . . / yan hana sarasija / tumuwuh riŋ sila siŋi / . . .

L'auteur interprète le *səŋkalan* 1-4-7-0 soit 1470 Śaka et voit dans le mot *tumuwuh* une façon d'exprimer en termes couverts TU MA (= U) WṚ, *sila siŋi* voulant dire «rocher», équivalant, dit-il, au wuku Wukir. Il interprète de plus *sarasija* comme une allusion à *asuji*.

Si cette façon de donner les désignations cycliques du jour est déjà inusuelle, il faut remarquer que le jour TU U WṚ n'est pas en Wukir, mais en Mahatal, de sorte qu'il y a contradiction dans les données. Il manque en outre le quantième.

De toute façon il y a une erreur, car on a :

NL de Asuji	4-VIII *ou* 2-IX-1548 EC.
Début d'un cycle	10-VI-1548 EC.
Jour TU KA WṚ Wukir . .	28-VI-1548 EC.
Jour TU U WṚ Mahatal . . .	1-XI-1548 EC.

On voit que rien ne convient et comme le 4 septembre de 1548 EC., proposé par l'auteur, qui peut en effet se trouver en Asuji, est un jour WU PO Aŋ de Laŋkir, aucun élément cyclique ne correspond. Le quantième étant par ailleurs inconnu, aucune vérification n'est possible.

Il faut, croyons-nous, abandonner tout espoir de réduire cette date.

[7] La date du *Kiduŋ Pamañcaŋah* qui suit est donnée sans équivalent julien (p. 141).

Voici le texte :

Rum niŋ kartika maŋun harsa niŋ cita / malih ramya niŋ pasir / wulusan acala / kuwoŋ nika muni aŋlad / madura somya pet rawit / byakta amurna / madaŋkuŋ anahən prih //

M. G. interprète les mots *cita, pasir, acala* et *kuwoŋ* comme un *səŋkalan* valant (de gauche à droite) 1471 Śaka. Il interprète de plus *aŋlad*, équivalant à *uruk*,

---

[1] Cf. *EEI*, IV, n° A. 154.

[2] Nous ne relevons que les phrases utiles du texte reproduit par M. Ginarsa.

comme une allusion à Wurukuŋ. *Madura* et *Somya* sont évidemment Umanis et Soma et le dernier vers donne certainement le nom du wuku Maḍaŋkuŋan.

Il manque le quantième, ce qui rend déjà une réduction difficile à vérifier.

Calculant les éléments nous avons, pour 1471 Śaka :

NL de Kartika............	21-IX *ou* 21-X-1549 EC.
Début d'un cycle..........	4-VIII-1549 EC.
Jour WU U SO Maḍaŋkuŋan.	16-XII-1549 EC.

Ce dernier jour ne saurait se trouver en Kartika et les données ne correspondent pas.

Si on interprète le saŋkalan de droite à gauche, soit 1741 Śaka, nous avons :

NL de Kartika............	19-IX *ou* 19-X-1819 EC.
Début d'un cycle..........	11-IV-1819 EC.
Jour WU U SO Maḍaŋkuŋan.	23-IX-1819 EC.

Cette dernière date se trouve bien en Kartika en admettant le décalage si courant à la période récente. Mais le manque de quantième empêche de vérifier cette restitution qui ne peut donc être offerte qu'avec réserve.

Nous proposons donc le LUNDI 23 SEPTEMBRE 1819 EC. ce qui est une possibilité sans plus. Il s'agirait dans ce cas d'une copie récente.

[8] Pour le manuscrit du *Śrī Tañjuŋ*, dont la date est examinée ensuite, l'auteur arrive comme réduction au 18 septembre 1631 EC. Dans notre étude de la date de ce texte, nous avons aussi enregistré cette date qui est un jour PA PA WŖ comme possibilité théorique correspondant à une année Śaka 1553. Mais il faut alors admettre pour *kaki* une valeur « 5 » qui est sans exemple et, ce qui est plus grave, le 18-IX-1631 EC. n'est pas une Pleine Lune, celle-ci ayant été le 10 septembre. Nous considérons donc cette restitution comme inacceptable. Seul le JEUDI 20 OCTOBRE 1831 EC. correspondant à une année Śaka 1753, convient à tous les éléments de la date [1].

[9] On trouve alors la date du *Raŋga Lawe* pour laquelle l'auteur choisit l'équivalent grégorien 3 septembre 1643 EC. (p. 142-143).

Dans notre étude de cette date, nous avons enregistré cette équivalence théorique pour l'année Śaka 1565 que M. Ginarsa choisit, car il interprète *wasitan* comme une allusion à *sita* qui vaudrait 15 (par suggestion de la Pleine Lune). Nous n'avons jamais rencontré à Java ou à Bali un tel emploi de *sita* dont le sens — en sanskrit — est « quinzaine claire » et non « Pleine Lune ». Mais ce qui est plus grave — et selon nous décisif — c'est que le 3 septembre 1643 ne peut être un 13 kṛṣṇa de Marggaśira (Kalima). Le 13 kṛṣṇa étant pour ce mois soit le 9-XI (avec décalage), soit le 8-XII-1643 EC.

Nous avons proposé une autre réduction de cette date qui exige une interprétation différente des données et nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur. Le résultat — avec, il faut le dire, une certaine réserve — est le JEUDI 24 NOVEMBRE 1334 EC. [2].

---

[1] Nous renvoyons pour les détails à *EEI*, V, 131-132. La valeur 7 pour *kaki*, seule probable, se trouve ainsi vérifiée.

[2] Cf. *EEI*, V, F. 4, p. 55-57.

[10] Pour la date d'un manuscrit du *Liŋga Pətak* [1] qui contient les mêmes éléments que celui que nous avons étudié, l'auteur arrive au même résultat que nous, soit le MERCREDI 31 OCTOBRE 1753 EC. [2].

[11] Vient ensuite un manuscrit du *Waseŋsari*, pour lequel l'auteur arrive au 1er septembre 1794 EC. (p. 144).

Voici le texte :

rampuŋ iŋ gita tinurun / nama nira waseŋsari / swasti sri i saka / tita yusa niŋ jagat / watək sadpada nuŋgahi / gunuŋ sasadara kawot / we siwa candra wariga / paŋatag taŋ sapta titi / asuji muaŋ sirah / sasti nama eka ya lumra /...

Les éléments sont donc 6-1-7-1 = 1716 Śaka [3]. Jour Siwa Candra (= kliwon Soma) du wuku Wariga 7 śukla, mois Asuji, rah 6 [4], təŋgək 1 [5].

Nous avons :

NL de Asuji 1716 Śaka...	25-VIII-1794 EC.
7 śukla................	31-VIII-1794 EC.
Début d'un cycle........	20-VII-1794 EC.
Jour HA KA SO Wariga...	1-IX-1794 EC.

On voit que les données conviennent parfaitement en prenant le lendemain de l'équivalence théorique.

Ce manuscrit du *Waseŋsari* est donc bien daté du LUNDI 1er SEPTEMBRE 1794 EC.

[12] La date suivante est d'un manuscrit intitulé *Kiduŋ Amir, Dulaŋ Mas.*

Le texte est ainsi :

səŋkalane duk anurat / wentən janma nitih waji / sawidak pandita luŋa / umuŋgah ŋańcik iŋ ukir / buda mərta niŋ rawi / anuju paŋloŋ piŋ hulu / purwa niŋ aji warsa / rəga sasaŋka aneŋgih / piŋ rah saŋa / saŋa təŋgək iŋ anurat //

On a donc : 1-7-7-0 = 1770 Śaka, Buda Wage wuku Wukir [6], 8 kṛṣṇa, début de l'année Śaka rah 9 təŋgək 9.

On voit que le mois n'est pas indiqué (du moins pas clairement) et que le *rahtəŋgək* ne correspond pas au səŋkalan.

L'auteur retient ce dernier, 1770 Śaka et, se basant sur les éléments cycliques, [MA] WA BU de Wukir, propose deux réductions : 26 janvier ou 23 août 1848 EC., jours qui ont bien ces éléments cycliques, mais ces équivalences sont évidemment invérifiables.

---

[1] M. Ginarsa emploie une orthographe équivalant à *Liŋga Pəta* comme de Vroome dans *TBG*, 21, 1875, 403-446 au lieu de *Liŋga Pətak*, orthographe donnée par H. H. Juynboll dans *BKI*, 69, 1914, 413, n° XCVIII et que nous avons suivie dans notre *EEI*, V. Nous ne savons quelle forme est correcte.

[2] Cf. *EEI*, V, F. 58, p. 83-84.

[3] Par suite d'une faute d'impression, il y a dans le texte indonésien, p. 144, « 1761 ».

[4] On remarquera l'emploi de *sirah* au lieu de *rah*, ce qui correspond à l'usage javanais récent. On devra donc corriger ce que nous avons dit à la fin des § 98 et 100 de notre *EEI*, V (p. 47) car ce manuscrit, s'il est rédigé en vieux javanais, a bien été copié à Bali.

[5] On retrouve ici comme synonyme de *təŋgək* le terme *naɑa* dont nous avons déjà signalé l'existence dans *EEI*, V, § 103.

[6] On remarquera que l'auteur interprète le *mərta* du texte comme équivalant à Wiṣṇu, donc = Wagai, équivalence qui est à retenir et à ajouter à celles que nous avons enregistrées dans *EEI*, V.

Le quantième est 8 paŋloŋ (= kṛṣṇa) et nous nous demandons si l'expression du texte *purwa niŋ aji warsa* ne veut pas dire en fait « au premier mois de l'année », ce qui signifierait Ka 9 ou Ka 10 suivant le système suivi [1].

On aurait alors :

En prenant Ka 9 comme premier mois de l'année et en envisageant aussi la possibilité d'un fort décalage puisqu'il s'agit d'une date récente :

NL de Caitra...........	6-I, 5-II *ou* 5-III-1848 EC.
8 kṛṣṇa................	28-I, 27-II *ou* 27-III-1848 EC.

Avec Ka 9 comme dernier mois de l'année Śaka :

NL de Caitra...........	23-II *ou* 24-III-1849 EC.
8 kṛṣṇa................	17-III *ou* 15-IV 1849 EC.
Début d'un cycle........	9-I, 6-VIII-1848 *et* 4-III-1849 EC.
Jour [MA] WA BU Wukir.	26-I, 23-VIII-1848 *et* 21-III-1849 EC.

On voit que la date la plus rapprochée du quantième lunaire exige une différence de deux jours avant l'équivalence théorique avec un très fort décalage, ce qui n'est guère satisfaisant.

Si l'on prend comme année Śaka le *rah-təŋgək* (..99), on a :

En considérant Ka 9 comme le premier mois de 1799 Śaka :

NL de Caitra...........	14-I, 13-II *ou* 15-III-1877 EC.
8 kṛṣṇa................	5-II, 7-III *ou* 6-IV-1877 EC.

En considérant Ka 9 comme le dernier mois de 1799 Śaka :

NL de Caitra...........	3-I, 2-II *ou* 4-III-1878 EC.
8 kṛṣṇa................	25-I, 24-II *ou* 26-III-1878 EC.
Début d'un cycle........	6-V, 2-XII-1877 *et* 30-VI-1878 EC.
Jour [MA] WA BU Wukir.	23-V, 19-XII-1877 *et* 16-VII-1878 EC.

On voit que toute correspondance est exclue.

Le plus satisfaisant est encore de choisir le 26 janvier 1848 EC., mais avec réserve, étant donné une différence de deux jours *avant* l'équivalence théorique et le fait que le décalage du mois qu'il faut admettre ne correspond pas au calendrier suivi par le manuscrit du *Wargasari* que nous avons étudié [2].

[13] Vient ensuite un manuscrit du *Sarasamucaya-parikan*.

Ici encore, la date se trouve dans une strophe du texte :

/ ... / rupa putus pituŋan anak licin / ... / bəsik masa kartika / tata titi maŋ lomoŋ mahapi tahu / ŋuŋkalaŋ maŋiriŋ ida / suraguru wisnwanari //

---

[1] Voir à ce sujet notre *EEI*, V, p. 226.

[2] Cf. *EEI*, V, n° F. 220 et 221. Même si l'on admet que l'embolisme a été placé juste avant le mois de *Āṣāḍha*, la NL de Caitra devrait être celle du 5-II et non celle du 6-I-1848 EC. Ou alors, il faudrait admettre qu'aucun embolisme a eu lieu entre la date du *Raŋga Lawe* (cf. *EEI*, V, n° F. 219) où le décalage est déjà très marqué et celle du *Wasəŋsari*. On aurait alors fait deux intercalations entre la date de ce dernier manuscrit et celle du *Wargasari*.

L'auteur l'interprète ainsi :

maŋlomoŋ mapahi tahu serait une allusion à *paŋloŋ piŋ pitu*. Le terme *ŋuŋkalaŋ* dont le radical est *uŋkal* signifierait *Watu Gunuŋ*. *Suraguru* est évidemment *Wərspati* et *Wisnwanari* = *Wage*.

Il voit un *səŋkalan* dans le premier vers reproduit ci-dessus : *rupa* = 1, *putus* = 7, *pitu*[*ŋan*] = 7, *anak* = 1, donc 1771 Śaka.

On voit que l'interprétation du texte présente des difficultés. Admettant celle de l'auteur, nous avons :

Année Śaka 1771, Kartika, 7 kṛṣṇa [PA] WA WṚ Watu Gunuŋ, ce qui nous donne :

NL de Kartika..............	17-IX *ou* 16-X-1849 EC.
7 kṛṣṇa....................	8-X *ou* 6-XI-1849 EC.
Début d'un cycle............	4-III-1849 *et* 30-IX-1849 EC.
Jour PA WA WṚ Watu Gunuŋ.	27-IX-1849 EC.

L'auteur propose cette dernière date, mais il est clair que les données cycliques ne correspondent pas à la date lunaire. Nous pouvons rechercher les éléments cycliques des dates lunaires théoriques :

Le 8-X-1849 EC. est un jour WU KA SO de Landəp;
Le 9-X-1849 EC. est un jour PA U Aŋ de Landəp;
Le 6-XI-1849 EC. est un jour TU PO SO de Gumbrəg;
Le 7-XI-1849 EC. est un jour HA WA Aŋ de Gumbrəg.

On peut considérer que l'explication du quantième et de la quinzaine est fausse (le 27-IX-1849 étant un 11 ou un 10 śukla) et que ces deux éléments ne sont pas indiqués. La date proposée étant bien en Kartika, est alors plausible, mais invérifiable.

C'est donc avec réserve que l'on adoptera pour ce manuscrit le

JEUDI 27 SEPTEMBRE 1849 EC.

[14] Nous trouvons maintenant un manuscrit du *Gaguritan Panyəlsəl raga*. En voici la date :

duk kawit tityaŋe ńurat / riŋ dina soma manulis / ləgi wara madaṅkuŋan / titi taŋgalipun gusti / piŋ sapta suba nampi / sasihe kasaŋa ditu / rudira piŋ saŋa / təŋgəke paksi niŋgahin / i sakanya / maŋkin tityaŋ maŋucapaŋ // kocap i saka surya / astine tan pasah maŋiriŋ / makadi taŋan-taŋan / maŋusud gawane bəcik / ...

Les données sont claires, il s'agit du jour *Soma*, *Ləgi* (= Umanis) de *Madaŋkuŋan*, *7 śukla* de *Ka 9*, *rah* = 9, *təŋgək* = 2.

Le *səŋkalan* est *surya* = 1, *asti* = 8, *taŋan* = 2, *guwa* = 9, donc 1829 Śaka. Nous avons :

NL de Caitra..............	3-III-1908-EC.
7 śukla....................	9-III-1908 EC.
Début d'un cycle..........	27-X-1907 EC.
Jour WU U SO Maḍaŋkuŋan.	9-III-1908 EC.

L'équivalence est parfaite et la date de ce manuscrit est donc bien le LUNDI 9 MARS 1908 EC. [1].

---

[1] On remarquera que Caitra (Ka 9) est bien ici le premier mois de l'année.

[15] Nous trouvons ensuite un manuscrit du *Bagus Umbara*.

La date se présente ainsi :

wentən ŋənah di gagana / api naga bulan ńandiŋ / dasa desa ŋənah galaŋ / ŋawe purna manah ndulu / mawa buka maukiran / ...

L'auteur admet ici dans le *saŋkalan* une valeur 4 pour *api*, ce qui paraît *a priori* fort douteux. Il interprète en effet : *gagana* = 0, *api* = 4, *naga* = 8, *bulan* = 1 = 1840 Śaka. Il voit dans *dasa desa ŋənah galaŋ* une allusion au mois *Ka 10* et à *taŋgal*, dans *purna manah* une autre à *purnama* et il interprète *mawa buka* en MA WA BU KA (ce dernier étant le triwara *Kajəŋ*) et *maukiran* = Ukir (Wukir). Le fait que le mercredi de Wukir a bien ces éléments cycliques rend l'interprétation certaine.

Malheureusement, ces éléments ne conviennent ni à une année Śaka 1830, ni à 1840.

Si nous prenons 1830 Śaka, nous avons :

NL de Waiśākha........	3-III *ou* 1-IV-1908 EC.
15 śukla..............	17-III *ou* 15-IV-1908 EC.
Début d'un cycle........	24-V-1908 EC.
Jour MA WA BU Wukir..	10-VI-1908 EC.

On voit que rien ne convient.

Essayons maintenant l'interprétation de l'auteur, 1840 Śaka. Nous avons :

NL de Waiśākha........	13-III *ou* 11-IV-1918 EC.
15 śukla..............	27-III *ou* 25-IV-1918 EC.
Wuku................	3-III-1918 EC.
Jour MA WA BU Wukir..	20-III-1918 EC.

Bien que ce jour tombe en Wukir, il est clair que ce ne peut être un 15 śukla, mais un 8 ou un 7 de la même quinzaine.

La date donnée par l'auteur, 14 mai 1919 EC., est bien un 15 śukla et un jour MA WA BU, mais elle correspond à une année Śaka 1841 et à un mois Jestā (calendrier normal) ou Sadā (avec décalage) (1).

Il y a donc une erreur dans les données, ou bien le texte doit être interprété autrement.

[16] La date du *Bagus Diarsa* étudiée ensuite, se trouve dans un manuscrit proche parent de celui que nous avons examiné dans *EEI*, V (2).

Son interprétation des éléments est la même que la nôtre, sauf sur un point : il préfère prendre *sih* comme une abréviation de *kasih* et interpréter *Aŋgara Kasih*, tandis que nous avons considéré *Sarkara* comme synonyme de Umanis, jour qui, en Maḍaŋsiha, est un mercredi. Nous ne savons pourquoi il dit que si l'on prend *dua sih ipun* comme signifiant *sasih karo* (ce que nous avons fait), les

---

(1) La Convention XXXII, datée de Waiśākha 1841 Śaka, suppose bien une NL pour ce mois le 1-IV-1919 EC. Cf. *EEI*, V, F. 393, p. 223.

(2) Cf. *BEFEO*, XLIX, 1958, 291, n° F. 392 où l'on trouvera aussi le texte. La seule différence est qu'au 2e vers, le texte de Mme Hooykaas que nous avons suivi, a *riŋ badya sarkara*, alors que celui de M. Ginarsa a *riŋ radya sarkara*. Si cette dernière version est la bonne, l'allusion à Buda (mercredi) que nous avons proposé de voir dans *badya* serait évidemment à abandonner.

éléments ne correspondent pas, car ils correspondent justement fort bien, en n'oubliant pas toutefois que le quantième n'étant pas indiqué, toute vérification directe est impossible.

Cependant, le résultat atteint par M. Ginarsa est le même que le nôtre à un jour près, car il interprète [*Ka*]*sih* = Mardi Klion, alors que nous avons pris Sarkara = Umanis donc le mercredi du wuku Maḍaŋsiha, ce qui donne pour lui le MARDI 20 JUILLET 1915 et pour nous le MERCREDI 21 JUILLET 1915 EC. [1]. A cette différence près la réduction nous paraît certaine.

[17] La dernière date examinée est celle d'un manuscrit du *Dasapandawa* dont voici les détails :

tambenya maŋun palambaŋ / jina wisnu kənəm sasih / wuku marəp warigadyan / məŋa tri waya catur sri / sad wasta ludrə ogan malih / dasa watək pati nuju / sukla sapta tri mastaka / rah sapta yusa niŋ bumi / ekan pitu / puluh tri domas sahasra //.

On voit que les noms de cycles de jours sont donnés beaucoup plus en détail que dans des autres dates.

Du point de vue calendérique par contre, nous ne retiendrons que *Jina* = *Buda* [2], *Wisnu* = *Wagai*, mois *Ka 6* (= Poṣya) wuku *Warigadean*, sadwara *Was*(*ta*), 7 śukla, *təŋgək* 3, *rah* 7, « âge de la terre » : unités 7, dizaines 3, 800 et 1 000.

Les éléments sont donc, ainsi que l'auteur l'indique : 1837 Śaka, Ka 6, 7 śukla, Jour WA WA BU de Warigadean.

Nous avons :

NL de Poṣya............	7-XI *ou* 7-XII-1915 EC.
7 śukla..................	13-XI *ou* 13-XII-1915 EC.
Début d'un cycle..........	14-XI-1915 EC.
Jour WA WA BU Warigadean.	5-I-1916 EC.

Les éléments ne correspondent pas et le 22 décembre 1915 EC. choisi par l'auteur n'est pas un jour WA WA BU, mais WU KA BU de Gumbrəg, ce qui ne convient pas aux données du texte. Ce n'est d'ailleurs pas non plus un 7 śukla, mais un 15 kṛṣṇa.

D'autre part, les deux 7 śukla de Poṣya théoriques ont les éléments suivants, en incluant le lendemain :

le 13-XI-1915 est un jour MA U ŚA de Watu Gunuŋ;
le 14-XI-1915 est un jour TU PA Ā de Sinta;
le 13-XII-1915 est un jour MA U SO de Tolu;
le 14-XII-1915 est un jour TU PA Aŋ de Tolu.

Par ailleurs, bien que ces détails n'apportent aucune précision du point de vue calendérique, on peut constater que les autres cycles de jours (*wəwaran*)

(1) Ceci est d'autant plus intéressant que nous avons travaillé indépendamment l'un de l'autre, nos deux articles ayant paru à peu près en même temps.

(2) On retiendra cette synonymie que nous n'avions pas encore trouvée de *Jina* (= Buddha pour Budha (la planète Mercure, donc « mercredi ») la prononciation de ces deux mots étant évidemment la même en balinais.

sont corrects : le triwara du WA WA BU de Gumbrəg est bien *Wayâ* (autre graphie *wahyâ*) = Bətəŋ, le caturwara *Sri*, le astawara *Ludrâ*, le saŋawara (ou nawawara) *Ogan* et le dasawara *Pati*.

Il n'y a donc pas de doute que les éléments cycliques sont corrects dans le texte et que le tout ne peut être interprété autrement que l'auteur l'a fait.

Cependant les données sont irréductibles et on ne peut trouver un équivalent grégorien certain.

*
* *

Pour terminer, nous ferons remarquer que si nous devons rejeter plusieurs réductions proposées par l'auteur, c'est parce que nous ne retenons, de même que dans notre *EEI*, V, que celles où le mois et l'âge de la lune correspondent aux données cycliques, sauf si, en corrigeant une seule erreur, soit évidente (lorsqu'une des données cycliques ne s'accorde pas avec les autres), soit par exemple dans la quinzaine, on obtient un résultat satisfaisant.

De même que dans un grand nombre de dates du *BJBSH* que nous avons dû considérer comme irréductibles, il est possible que plusieurs des dates ci-dessus aient des données cycliques correctes et que l'erreur se trouve dans les données lunaires, surtout dans le mois, dont le nom pouvait être moins familier aux copistes que les noms des jours dans les principales « semaines » qui sont connus de tout le monde, la plupart des rites familiaux se faisant selon le cycle des wuku et non d'après les mois lunaires.

Enfin, les dates relevées par M. Ginarsa nous montrent différents synonymes des noms des jours que nous n'avions pas encore rencontrés et qui forment donc un complément bienvenu à ceux que nous avons indiqués dans notre *EEI*, V.

Djakarta, août-septembre 1961.

RÉFLEXIONS SUR LE PROBLÈME DE L'ESCLAVAGE DANS L'INDE ANCIENNE

À PROPOS DE QUELQUES OUVRAGES RÉCENTS

par

Yvonne BONGERT

Professeur à la Faculté de Droit de Lille

Mégasthènes, ambassadeur de Seleucos Nicator à la cour du roi Maurya Candragupta, a consigné dans ses *Indica* les observations faites par lui pendant son séjour dans l'Inde. Entre autres remarques intéressantes pour l'historien moderne, en figure une, destinée à devenir une véritable *crux* des études indologiques : il s'agit de la constatation selon laquelle les Indiens auraient ignoré l'esclavage, que ce fût celui d'indigènes ou celui d'étrangers analogues aux ilotes lacédémoniens.

Mégasthènes constituant la source commune à laquelle sont venus puiser divers auteurs grecs de l'Antiquité, tels Arrien, Diodore et Strabon, il n'est pas étonnant que cette information, recueillie par eux, ait été reprise par la suite et se soit ainsi transmise jusqu'à la période contemporaine.

La lecture des textes indiens, tant sanskrits que pâlis, fournit toutefois un tableau de la société de l'Inde antique assez différent de celui esquissé par les auteurs grecs. Qu'il s'agisse d'œuvres juridiques, littéraires ou religieuses, les allusions à l'esclavage ne manquent pas et permettent de penser que cette institution était bien connue et couramment pratiquée dans l'Inde ancienne.

Une telle contradiction entre l'affirmation catégorique de Mégasthènes et les faits, tels qu'ils semblent ressortir des sources proprement indiennes, ne pouvait évidemment qu'embarrasser les historiens modernes.

Certains d'entre eux, à la suite de l'écrivain grec, ont affirmé le caractère privilégié de ce merveilleux pays indien exempt, dès les temps les plus reculés, de ce qu'ils considèrent comme la tare des civilisations antiques [1]. D'autres, sans

---

[1] Notamment B. Breloer, *Kauṭalya-Studien II, Altindisches Privatrecht bei Megasthenes und Kauṭalya*, Leipzig, 1928; R. K. Mookerji, *Ancient Indian Education*, London, 1951. Ces auteurs se refusent à employer le terme d'esclave et traduisent, l'un et l'autre, le mot indien *dāsa* par « serviteur ».

aller jusqu'à nier l'existence de toute servitude au sein de la société de l'Inde ancienne, se sont accordés à lui reconnaître un caractère humain la différenciant profondément de l'esclavage tel qu'il fut pratiqué dans l'Occident méditerranéen [1]. La majorité des auteurs cependant, devant les nombreux textes faisant mention d'esclaves, ont considéré que l'Inde ne s'était pas singularisée au sein du monde antique et n'avait pas ignoré l'esclavage [2].

Ces convictions divergentes ont-elles toujours été le résultat de recherches objectives?

Des préjugés d'ordre religieux, philosophique ou national ne les ont-elles pas quelquefois déterminées?

La cruauté d'une institution choquante pour la conscience moderne a pu paraître, à certains fervents de l'Inde, incompatible avec l'émouvante douceur bouddhique et la prestigieuse civilisation indienne; mais leur vue idéalisée trouve-t-elle sa justification dans les données historiques? Quant aux notions héritées de l'histoire occidentale, n'ont-elles pas contribué à fausser, tout autant, mais en sens inverse, la perspective des tenants d'une Inde esclavagiste?

C'est en ces termes que se pose aujourd'hui le problème pour qui veut l'étudier objectivement.

Ainsi compliqué par les préventions, souvent inconscientes d'ailleurs, des indianistes, ce problème l'est encore par des difficultés tenant à l'incertitude de la localisation, tant spatiale que temporelle, des sources indiennes.

Cet immense pays, domaine de races multiples et de langues variées, présente en effet cette particularité d'avoir professé, au cours des siècles, en dépit des variations de la pratique, un idéal de morale sociale à peu près immuable, transmis par une tradition immémoriale et s'exprimant dans l'abondante littérature sanskrite des *Dharmaśāstra*.

Les sources plus aisément localisables, géographiquement et temporellement, ne le sont toutefois que de façon très approximative. Il en est ainsi notamment des textes bouddhiques en langue pâlie qui, bien que rédigés pour la plupart à

---

(1) Notamment Montesquieu, *De l'esprit des Lois*, liv. XIV, ch. xv, éd. Garnier, 1949, p. 253-254; Mrs. Rhys Davids, *Cambridge history of ancient India*, article intitulé *Economic conditions according to early Buddhist literature*, Cambridge, 1922, p. 16-17; S.N. Basu, *Slavery in the Jatakas*, in *JBORS*, t. IX (1923), part. 3-4, p. 369-375; R. L. Mehta, *Pre-Buddhist India*, Bombay, 1939; Rhys Davids, *Buddhist India*, Calcutta, 1950; R.C. Majumdar, *The Age of imperial unity*, Bombay, 1951; A. Basham, *The wonder that was India*, London, 1954; opinion semblable, quoique plus nuancée chez N.C. Banerji, *Economic life and progress in ancient India*, t. I, Calcutta, 1925; Amal Kumar Chattopadhyay, *Slavery in India*, Calcutta, 1959 (sommaire, sans références).

(2) R. Fick, *Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit*, Kiel, 1897; et surtout O. Stein, *Megasthenes und Kauṭilya*, in *Sitzungsberichte der Akad. d. Wiss. in Wien*, 1921; M.P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, t. II-1, Poona, 1941, p. 180; de nombreux auteurs récents professent la même opinion, cf. *infra*. En ce qui concerne d'autres civilisations antiques qui ont connu, elles aussi l'esclavage, voir notamment : pour Israël, *The Universal Jewish Encyclopedia*, v° *Slavery*, p. 566; H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946; R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, 2 vol., Paris, 1958; pour la Chine enfin, Wang Shih Chieh, 中國奴婢制度 (*tchōng-kuōu nōu-péi tché-tóu* : « L'institution de l'esclavage en Chine »), Pékin, 1925; Lou Kan Jou, *Histoire sociale de l'époque Tchéou*, thèse, Paris, 1935; A. Pippon, *Beitrag zum chinesischen Sklavensystem*, Tokyo, 1936; C. M. Wilbur, *Slavery in China during the former Han dynasty*, Chicago, 1943; H.H. Dubs, *Wang Mang and his economic reforms*, in *T'oung Pao*, XXXV (1945), p. 221-254; Kuo Mo-jo, 奴隸制時代 (*nōu-lì-tché chê-tái* : « L'époque esclavagiste », Pékin, 1954; *La société esclavagiste chinoise*, in *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, mai-juin 1957, n° 2). Nous ne mentionnons pas ici les travaux sur l'esclavage, bien connu, du monde gréco-romain.

Ceylan, n'en sont pas originaires et y ont été importés de l'Inde continentale, peut-être du Magadha. Parmi ces écrits bouddhiques, les *Jātaka*, c'est-à-dire les récits traditionnels des existences antérieures du Bouddha, dont les fragments les plus récents peuvent dater des premiers siècles de notre ère, ont emp:unté à un vieux fond de contes et de légendes préexistant au bouddhisme, et remontant jusqu'aux IXe-VIIIe siècles avant le Christ. Quant au canon pâli pris dans son ensemble, le *Tipiṭaka*, sa composition s'échelonne entre le IVe et la fin du Ier siècle avant l'ère chrétienne. Les mêmes remarques peuvent être faites à propos des textes sanskrits, même les plus célèbres, tels l'*Arthaśāstra* de Kauṭilya, contrepartie pratique des *Dharmaśāstra*, et les deux grandes épopées : *Mahābhārata* et *Rāmāyaṇa*. Ces trois monuments de la littérature indienne peuvent difficilement, dans l'état actuel de nos connaissances, être rattachés à une région déterminée de l'Inde. Nous savons simplement qu'ils ont leur origine dans l'Inde du Nord. Quant à leur date, elle est très controversée : tout ce que l'on peut affirmer, c'est qu'elle se situe pour tous trois entre le IVe siècle avant et le IIe siècle après Jésus-Christ, sans qu'il soit possible de préciser davantage.

Une telle incertitude dans la chronologie comme dans la localisation spatiale des sources n'est point faite pour faciliter l'étude d'une institution. Son évolution, en particulier, devient malaisée, sinon impossible à retracer et ne peut faire l'objet que de simples hypothèses. Il n'est pas davantage permis de préciser — ce qui présenterait cependant le plus vif intérêt — dans quelles régions de ce vaste pays, grand comme un continent, cette institution a connu son plus large développement.

Est-ce à dire que ces multiples obstacles soient de nature à rendre vaines de nouvelles recherches sur le problème de l'esclavage indien?

Nous ne le pensons pas. De nombreux travaux parus au cours des dix dernières années prouvent combien peut se révéler fructueux l'examen minutieux et systématique de textes, jusqu'alors négligés, et quelle lumière il est permis d'en attendre pour une intelligence plus exacte et plus objective de cette question épineuse. Il semble que les indianistes aient pris conscience de l'importance des progrès qu'il reste encore à réaliser en ce domaine et de tout l'intérêt qui s'y attache pour la connaissance de l'Inde antique. Une véritable émulation s'est d'ailleurs établie dans cette œuvre patiente de reconstitution de l'histoire sociale indienne. Par ordre chronologique citons d'abord deux articles de l'indologiste soviétique M. G. F. Iljin : l'un, composé en 1950, intitulé *Śudras und Sklaven in der altindischen Gesetzbüchern* [1], est consacré aux rapports susceptibles d'exister entre esclavage et caste et conclut à l'hétérogénéité de la catégorie des esclaves et de celle des *śūdra*. Le second article du même auteur : *Die Besonderheiten der Sklaverei im alten Indien* [2], qui date de 1951, n'apporte guère d'éléments nouveaux, mais a le mérite, en une vingtaine de pages, d'offrir une excellente synthèse des travaux antérieurs et de faire le point de la question. Quelques années plus tard, en 1957, paraissent simultanément, en Allemagne de l'Est et dans l'Inde, les ouvrages respectifs de MM. Walter Ruben et Dev Raj : *Die Lage der Sklaven in der altindischen Gesellschaft* [3] et *L'esclavage dans l'Inde ancienne d'après les textes*

(1) *Mitteilungen der alten Geschichte*, 1950, Nr. 2, 94-107 (Russ.), deutsch in *Sowjetwissenschaft*, Gesellschaftswiss. Abt., 1952, 2.

(2) Deutsch in *Sowjetwissenschaft*, Gesellschaftswiss. Abt., 1955, 1.

(3) *Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1957, Akademie-verlag, Berlin.

pâlis et sanskrits (1), qui présentent le caractère commun de laisser délibérément de côté ou de faire passer au second plan toute la littérature des *Dharmaśāstra*, formant la tradition, dite *Smṛti*, pour exploiter à peu près uniquement des sources littéraires ou religieuses. Malgré leurs dimensions modestes, ces travaux sont très précieux en ce que les textes étudiés fournissent sur l'esclavage indien de nombreux renseignements de caractère concret qui viennent heureusement compléter et vivifier les règles abstraites et trop exclusivement d'ordre juridique énoncées par les *Dharmaśāstra*.

Le second de ces deux ouvrages, celui de M. Dev Raj, vient de faire l'objet, en 1960, d'une nouvelle édition, en langue anglaise, légèrement différente de la première (2). Il ne s'agit toutefois que de modifications de détail qui n'affectent en aucune manière les conclusions de l'auteur.

Après ces études générales de l'esclavage, la question particulière et si controversée de son insertion ou non dans le système des castes a été reprise, en 1958, par M. Ram Sharan Sharma, dans son livre : *Śudras in ancient India* (3), paru à Delhi, et par M. Dev Raj dans un article intitulé *The Śūdra, the Dāsa and Manu*, publié en 1959 dans l'*Indian Journal of Social Work* (4).

Il est remarquable que, dans la querelle de l'esclavage indien, ces travaux récents présentent ce trait commun de se rattacher — la plupart sans réserves — à la tendance qui admet l'existence d'une servitude véritable dans l'Inde ancienne. Seul, M. Iljin prend soin de souligner que le mot sanskrit *dāsa* qui désigne l'esclave indien n'est pas exactement l'équivalent de notre terme « esclave ». Aussi se préoccupe-t-il, tout au long de son article, d'établir un parallèle entre l'esclave indien et l'esclave antique.

Quels que soient les progrès accomplis dans la connaissance de l'histoire sociale indienne, les malentendus persisteront et la compréhension des phénomènes étudiés demeurera imparfaite, tant que l'on apercevra, sous un même terme, une réalité différente. Il est bien évident que tout change selon que l'on traduit le mot *dāsa* par « esclave », comme le font la majorité des indianistes, ou par « serviteur », comme le voulait Breloer.

Il n'est possible de s'entendre et de coordonner ses efforts pour faire avancer la science qu'à la condition de parler le même langage. Or ce langage ne peut être laissé au bon vouloir de chacun. Il s'agit en effet, en la matière, de termes juridiques d'un contenu suffisamment déterminé pour échapper à l'arbitraire des uns ou des autres. C'est la raison pour laquelle il sera peut-être permis à un juriste de faire entendre sa voix.

Partant de tout ce que nous savons sur le sujet et à l'aide des précieux matériaux fournis notamment par les travaux les plus récents, nous nous proposons donc, au cours de cet article, d'étudier attentivement :

1° Les sources de la servitude indienne;

2° La condition juridique et la condition de fait des individus soumis à cette servitude;

3° Les événements susceptibles de mettre fin à cette servitude.

---

(1) Publications de l'Institut français d'Indologie, n° 7, Pondichéry, 1957.
(2) Dev Raj Chanana, *Slavery in ancient India*, People's publishing House, New Delhi, 1960.
(3) Motilal Barnarsidass, Delhi, Varanasi, Patna, 1958.
(4) Vol. XX, n° 3 (déc. 1959).

Cet examen terminé, il nous restera à rechercher, en conclusion, si cette servitude, telle qu'elle aura été décrite, mérite ou non, dans le langage juridique, le nom d'esclavage.

I. — *Les sources de la servitude indienne*

Une remarque préalable s'impose : la condition servile indienne, l'état de *dāsa*, n'a rien à voir avec l'appartenance à une caste déterminée, notamment à celle, la plus basse, des *śūdra*.

Cette distinction entre *dāsa* et *śūdra* est généralement admise par les indianistes, mais elle a été particulièrement soulignée par M. Iljin [(1)] et reprise plus récemment par M. Ram Sharan Sharma [(2)].

Selon ce dernier auteur, l'une et l'autre catégories présenteraient un trait commun : leur existence s'expliquerait par une origine ethnique différente de celle de la classe dominante. A l'époque des invasions du IIe millénaire avant notre ère, les dénominations de *śūdra* et de *dāsa* auraient d'abord servi à désigner des populations étrangères à celle des envahisseurs indo-aryens. Ces peuplades, qui n'auraient cependant pas été sans affinités avec la race des conquérants, en seraient venues, à la suite de circonstances mal définies, à incorporer à leur groupe quantité d'éléments pré-aryens ou aryens dégénérés, ce qui expliquerait le discrédit attaché depuis lors à leur nom.

Quoi qu'il en soit des hypothèses susceptibles d'être échafaudées quant à l'origine des uns et des autres, il ressort de l'étude de M. Ram Sharan Sharma que si la condition des *śūdra* fut, bien souvent, assez voisine en fait de celle des *dāsa*, ces deux classes sociales n'en demeurèrent pas moins distinctes. Il est vrai que, parmi les *śūdra*, certains, en nombre plus ou moins important, furent réduits à l'état servile mais, à côté d'eux, d'autres *śūdra*, travailleurs agricoles ou artisans, jouissaient indubitablement du statut d'hommes libres.

D'ailleurs ni le *Tipiṭaka*, ni Kauṭilya n'établissent de liens entre la servitude et l'origine sociale des *dāsa* [(3)]. Bien au contraire Kauṭilya, suivi en cela par Patañjali, considère les quatre *varṇa*, c'est-à-dire les quatre castes, comme *ārya*, de statut libre.

Il semble donc qu'il n'y ait pas de confusion possible entre *śūdra* et *dāsa*. Quelques rares textes font cependant difficulté, car ils paraissent bien établir une équivalence entre les deux termes. Le plus important et le plus connu, un passage de Manu (VIII, 413-414), constitue une véritable énigme sur laquelle s'est exercée la sagacité des indianistes. Manu dit, en effet, que le brâhmane peut obliger un

---

(1) Cf. *supra*, no 4.
(2) Cf. *supra*, no 9.
(3) Selon Kātyāyana également, qui se réfère à Bṛhaspati, l'état d'esclave est indépendant de la caste, au moins en ce qui concerne les *kṣatriya*, les *vaiśya* et les *śūdra* : *triṣu varṇeṣu vijñeyaṃ dāsyaṃ viprasya na kva cit* (715); *kṣatraviṭśūdradharmas tu samavarṇe kadā cana kārayed dāsakarmāṇi brāhmaṇaṃ na bṛhaspatiḥ* (718) : « L'état d'esclave peut être reconnu pour les trois classes sociales mais jamais pour un brâhmane (715). Celui qui suit le dharma du kṣatra, du vaiśya ou du sūdra peut parfois faire faire des travaux d'esclaves dans la même classe mais non au brâhmane, dit Bṛhaspati ».

śūdra, acheté ou non, à remplir des fonctions serviles car, ajoute-t-il, le *śūdra* « *a été créé pour le service des brahmanes par l'Être existant de lui-même* ». Et il poursuit : « *Un* śūdra, *bien qu'affranchi par son maître, n'est pas libéré de l'état de servitude, cet état lui étant naturel* ». Aussi péremptoire soit-elle, cette affirmation se trouve toutefois en contradiction, non seulement avec les assertions des autres auteurs indiens concernant les *śūdra*, mais encore avec plusieurs versets de Manu lui-même relatifs à cette caste (IV, 253 et X, 99 notamment, selon lesquels l'état de *dāsa* n'était pas le seul qui fût accessible aux *śūdra*).

La plupart des indianistes qui se sont heurtés à cette contradiction n'ont pas essayé de la résoudre. M. Ram Sharan Sharma, entre autres, se borne à la constater et admet que Manu a été le premier à énoncer le principe selon lequel la servitude est la destinée perpétuelle d'un *śūdra*. Mais il n'en souligne pas moins que, même dans le traité de Manu, tous les *śūdra* ne sont pas considérés comme esclaves et que la différence juridique existant entre un *śūdra* et un *dāsa* a été clairement reconnue par lui [1].

La question a d'ailleurs été reprise par M. Dev Raj Chanana [2] qui, lui, s'est attaché à concilier les textes apparemment contradictoires. Pour y parvenir, il a eu recours aux commentateurs de Manu, spécialement Medhātithi et Kullūka-Bhaṭṭa. D'après son interprétation, Manu n'entend nullement établir une servitude générale de tous les *śūdra* vis-à-vis des brahmanes mais se borne à leur conseiller, au nom du devoir religieux, de gagner leur vie au service des trois classes supérieures. D'autres recommandations adressées par le législateur aux *śūdra* visent au même but : il en est ainsi en particulier de celle qui concerne la non-accumulation des richesses [3]. Manu n'ignore pas le caractère irréalisable de l'idéal de vie ainsi prescrit aux *śūdra*, aussi prend-il soin de leur permettre lui-même d'autres occupations [4]. Toutefois la vocation du *śūdra* étant essentiellement le service des brahmanes, c'est à lui que revient naturellement l'accomplissement des travaux serviles. Alors que ces travaux ne peuvent jamais être exigés d'un individu de caste supérieure, même réduit à l'état de *dāsa*, il est toujours loisible de les requérir du *śūdra*, que celui-ci soit, ou non, de statut servile, qu'il soit encore retenu dans les liens de la servitude ou qu'il en ait été affranchi.

Cette interprétation de Manu, VIII, 413-414 par M. Dev Raj semble pertinente et corroborée par le contexte. Mais, même prise au pied de la lettre, l'affirmation du législateur indien apparaît trop isolée et trop contredite par tout ce que nous savons de la vie dans l'Inde ancienne pour que, sur son témoignage, une assimilation quelconque puisse être admise entre *śūdra* et *dāsa*. Ajoutons enfin que plusieurs indices laisseraient même supposer que la situation des *śūdra*, tout au bas de l'échelle sociale, ne les a pas empêchés d'employer des esclaves à leur propre service [5]. Sans doute le terme pāli *sudda-dāsa* peut-il signifier aussi

---

[1] Ram Sharan Sharma, *Śūdras in ancient India*, p. 196-197.

[2] Dev Raj Chanana, *The śūdra, the dāsa and Manu*, in *The Indian Journal of social work*, vol. XX, n° 3 (décembre 1959). Voir aussi U. N. Ghoshal, *The status of śūdras in the Dharmasūtras*, in *Indian Culture*, 14 (1947-1948, n° 1), p. 21-28.

[3] *Lois de Manou* (trad. Loiseleur-Deslongchamps), Garnier, X, 129 que nous citerons désormais Manu, X, 129.

[4] Manu, X, 99-100 : « Un *śūdra* qui ne trouve pas l'occasion de servir un *dvija* peut se livrer pour vivre aux travaux des artisans, si sa femme et ses enfants sont dans le besoin; qu'il exerce de préférence les métiers, comme celui de charpentier, et les différents arts, comme la peinture, par le moyen desquels il peut rendre service aux *dvija* ».

[5] Telle est l'opinion de MM. Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 196 et Dev Raj, *L'esclavage dans l'Inde ancienne...*, p. 75.

bien « esclave *śūdra* » que « esclave d'un *śūdra* »[1], mais un texte de Manu fait clairement allusion à l'hypothèse d'un *śūdra* possesseur de *dāsa*[2].

Si l'appartenance à la caste inférieure n'entraînait pas *ipso facto* l'assujettissement aux castes supérieures, elle ne l'excluait pas non plus : tous les *śūdra* n'étaient pas soumis à la condition de *dāsa* mais la grande majorité des *dāsa* provenaient du *varṇa* des *śūdra*[3]. En revanche une règle coutumière attestée comme ancienne s'opposait à ce que le membre d'une caste supérieure devînt le *dāsa* d'un homme de caste inférieure[4] et s'opposait surtout à ce qu'un brâhmane fût réduit à l'état servile[5]. On peut néanmoins se demander si cette interdiction a toujours été parfaitement respectée. Les textes prouvent que des chefs de village, des ministres, des brâhmanes, des *kṣatriya* et des hommes de haute naissance pouvaient parfois tomber en servitude. Ainsi le *Jātaka* 546[6] nous montre le roi des Videha donnant comme esclaves au sage Osadha les quatre méchants ministres qui avaient tenté de calomnier celui-ci. Il semble qu'il y ait eu là une double entorse au principe car si les ministres étaient très probablement des brâhmanes, Osadha lui, originaire d'une famille de marchands, devait appartenir à la troisième caste, celle des *vaiśya*[7]. Cet exemple n'est pas isolé : on pourrait encore citer à cet égard le *Jātaka* 31[8]. Le thème de ce conte est assez semblable au précédent : le seigneur d'un village ayant faussement accusé de vol les paysans dépendant de lui, le roi, qui avait reconnu l'innocence de ces derniers, leur attribua les biens et la personne même du calomniateur.

On pourrait évidemment objecter que les *Jātaka* ne sont que des histoires pieuses, sans aucun caractère juridique, et ne sauraient par conséquent être invoquées en la matière. Mais il est facile de répondre que les auteurs de ces récits édifiants prenaient leurs exemples dans la réalité. Il est aussi légitime, pour un indianiste, de se servir des *Jātaka* pour compléter la connaissance des institutions indiennes fournie par les *Dharmaśāstra* qu'il l'est, pour un romaniste, de recourir à Plaute ou à Pline l'Ancien pour éclairer le Droit romain ou, pour un médiéviste, d'invoquer les chansons de geste ou les romans courtois pour pallier les lacunes des chartes ou des coutumiers. S'agissant de l'Inde, ces sources extra-juridiques sont encore plus précieuses, en raison du caractère particulièrement théorique et abstrait des *Dharmaśāstra*[9]. Ces recueils de normes destinées à exprimer un

---

[1] Dev Raj, *op. cit.*, p. 175.

[2] Manu, IX, 179.

[3] Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 91.

[4] Yājñavalkya, II, 183 (ed. Stenzler, Berlin, London, 1849, p. 71); Nārada, II, v. 39 (ed. Jolly, Calcutta, 1885, p. 149); Kātyāyana, 717 (ed. Kane, Bombay, s. d.); voir Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. II, part I, Poona, 1941, p. 185 et Ruben, *op. cit.*, p. 30.

[5] Kātyāyana, se référant à Bṛhaspati, précise que même un brâhmane ne peut réduire à l'état servile un autre brâhmane : *triṣu varṇeṣu vijñeyaṃ dāsyaṃ viprasya na kva cit* (715); *samavarṇo'pi vipraṃ tu dāsatvaṃ naiva kārayet brāhmaṇasya hi dāsatvān nṛpatejo vihanyate* (717) : « L'état d'esclave peut être reconnu pour les trois classes sociales, mais jamais pour un brâhmane (715) même quelqu'un de même classe ne peut provoquer la réduction en esclavage d'un brâhmane, car, du fait qu'un brâhmane serait esclave, l'éclat du roi serait terni (717) ». L'État lui-même, selon la tradition recueillie par Halhed, *Code of Gentoo Laws*, London, 1776, p. 155, ne pouvait réduire le brâhmane criminel à l'état d'esclave. Ganganatha Jha, *The Vivādachintāmaṇi of Vāchaspati Mishra*, Baroda, 1942, p. 74 (309) : « If the Brāhmaṇa is made a slave the glory of the King suffers diminution ». Voir aussi (313) et (314), p. 75.

[6] Analysé par Ruben, *op. cit.*, p. 28 et suiv.

[7] Ruben, *op. cit.*, p. 29.

[8] Analysé par Ruben, *op. cit.*, p. 53-54. Une allusion y est faite par Dev Raj, *op. cit.*, p. 74.

[9] Sur le contenu et le caractère des *Dharmaśāstra*, voir K. V. Rangaswami Aiyangar, in *Kṛtyakalpataru*, vol. I, Introduction, p. 22 et suiv.; J. Duncan M. Derett : *Hindu Law :*

idéal officiel demeuré immuable à travers les siècles, ne peuvent, en effet, correspondre qu'imparfaitement à une réalité essentiellement mouvante.

D'ailleurs l'*Arthaśāstra*, dont le caractère normatif ne peut être contesté, admet, dans certains cas, la possibilité de soumettre le brâhmane à une condition évoquant celle du *dāsa*. Selon la *Smṛti*, les membres de la première caste ne pouvaient pas être exécutés, alors même qu'ils méritaient la mort. Kauṭilya ne confirme pas expressément cette règle. Il déclare simplement qu'il ne faut pas les torturer mais seulement les bannir ou les envoyer dans les mines du roi [1]. Sans doute, comme le fait remarquer M. Ruben, le mot de *dāsa* n'est-il pas prononcé car ce qualificatif n'était pas volontiers appliqué à des brâhmanes. Il n'en reste pas moins que la situation de ces condamnés à perpétuité ne devait cependant pas être tellement éloignée de l'état servile [2].

Si la division de la société de l'Inde en classes n'a pas été sans incidence sur la servitude indienne, comme nous aurons l'occasion de le voir par la suite, on peut donc affirmer néanmoins que cette servitude n'a pas affecté une caste en tant que telle, qu'elle n'a pas constitué le lot des seuls *śūdra*.

Ceci dit, les sources de la servitude, dans l'Inde ancienne, sont assez faciles à déterminer. Les auteurs indiens eux-mêmes ont, en effet, pris soin d'énumérer les différents types de *dāsa* existant de leur temps. Ce faisant, ils ont en même temps indiqué les divers modes d'acquisition de la condition servile.

Le *Vinaya* ne fait allusion qu'à trois sources : la naissance, l'achat et enfin la guerre [3]. Le *Dīghanikāya* y ajoute l'asservissement volontaire [4]. Les événements considérés comme générateurs de servitude sont beaucoup plus nombreux chez Manu, Kauṭilya et Nārada, encore que les classifications de ces trois auteurs ne coïncident pas exactement et semblent manifester un enrichissement progressif. Quelque séduisante que puisse paraître l'hypothèse d'une évolution en ce domaine, nous ne pensons pas pouvoir la retenir, étant donnée la chronologie incertaine des textes indiens. Il nous suffira d'indiquer que Manu distingue sept catégories de *dāsa*, Kauṭilya neuf et Nārada quinze.

---

the Dharmaśāstra and the Anglo-Hindu Law, scope for further comparative study, in *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 1956, p. 199 et suiv. : « The Hindu Law is based ultimately upon the *dharmaśāstra*, which is a traditional body of learning developed within orthodox Hinduism as the ultimate criterion of « right » and « wrong ». Duties towards oneself, one's family, one's neighbours, and so on, and, not less importantly, towards living creatures other than human beings, deceased ancestors, and the gods were all accounted for, and for the orthodox there is no duty which has not been laid down explicitly or inferentially in the *śāstra* ».

(1) Kauṭilya, *Arthaśāstra*, éd. N. S. Venkatanathacharya, Mysore, 1960 (trad. Shamasastry, 5e éd., Mysore, 1956, p. 250; trad. Meyer, Leipzig, 1926, p. 23). Bṛhaspati (éd. K. V. Rangaswami Aiyangar, Baroda, 1941, p. 94) ne mentionne pas les mines et prévoit seulement comme sanction pour le crime d'un brâhmane le bannissement : *Nirṇayaprakarāḥ*, 10 :

mahāpātakayukto'pi na vipro vadham arhati /
nirvāsanañkane mauṇḍyaṃ tasya kuryān narādhipaḥ //

« Un brâhmane, même quand il est associé à un grand crime, ne doit pas être mis à mort. Le roi doit le faire bannir, marquer et tondre. »

(2) Ils étaient d'ailleurs marqués au fer rouge comme l'étaient les esclaves, Kauṭ., *loc. cit.* Ruben, *op. cit.*, p. 87, considère qu'il s'agit d'un véritable esclavage. En ce sens, L. Renou, *La civilisation de l'Inde ancienne*, Flammarion, Paris, 1950, p. 122. Le *Dasabrāhmaṇa Jātaka* fait allusion à des brâhmanes soumis à la condition servile. *Id.*, p. 67.

(3) Dev Raj, p. 71 : « Le *Vinaya* énumère trois types d'esclaves, à savoir : 1° *antojātako*, 2° *dhanakkīto* et 3° *kara marānīto*.

(4) *Ibid.* : *sāmam dāsavyam upāgato*, c'est-à-dire « celui qui a, lui-même, accepté d'être esclave ».

Sont soumis à la condition servile, selon Manu [1] : les esclaves « nés dans la maison » [2], ceux qui ont été achetés [3], qui ont été faits prisonniers [4], qui se sont mis au service d'un maître pour recevoir de lui leur nourriture [5], ceux qui ont été reçus en don [6] ou hérités [7] et enfin les *dāsa* « par punition » [8].

Le classement de Kauṭilya correspond à celui de Manu bien que ses dénominations ne soient pas toujours les mêmes, mais il y joint deux nouveaux types de servitude : celui de l'esclave donné en gage [9] et celui de l'individu qui s'est vendu lui-même [10].

Quant à la liste de Nārada [11], elle comprend, outre les catégories déjà citées, le *dāsa* devenu tel pour avoir été libéré d'une grande dette [12], celui qui a été gagné à la suite d'un pari [13], celui qui s'est donné en prononçant la formule solennelle « je suis à toi » [14], celui qui a quitté l'habit religieux [15] et l'individu qui a eu des relations sexuelles avec une *dāsī* [16]. Quant au dernier type mentionné par Nārada, qualifié par l'adjectif verbal *kṛta*, du verbe KṚ qui signifie « faire » dans son sens le plus général, ce serait celui à qui l'on aurait dit « deviens mon *dāsa* pour un laps de temps » et qui aurait accepté la proposition [17].

Ces nombreuses classes de *dāsa* peuvent, semble-t-il, se grouper sous neuf chefs qui paraissent bien répondre aux différents modes d'acquisition de la condition servile ayant existé dans l'Inde ancienne. Les mêmes rubriques permettent de rendre compte aussi des textes religieux ou littéraires étudiés tant par M. Ruben que par M. Dev Raj. Ce sont la naissance, le mariage, la capture en guerre, la vente, la donation, la condamnation judiciaire, l'insolvabilité, l'asservissement volontaire et enfin l'abandon de l'habit religieux. Remarquons à cet égard qu'il n'y a lieu de faire intervenir dans cette nomenclature la vente et la donation que dans la mesure où elles sont des modes d'acquisition originaires de la

(1) Manu, VIII, 415. Voir Dev Raj, *op. cit.*, p. 121-122.

(2) *gṛhajātaḥ*. Cette expression se retrouve dans d'autres droits, tel celui d'Israël : R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris, 1958, p. 128, celui de la Grèce antique : G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris, 1920 ; le droit chinois : Wilbur, *op. cit.*, p. 128 : *kiā chēng nôu* (家 生 奴).

(3) *kritah.*

(4) *dhvajāhṛtaḥ*, littéralement « amenés par le drapeau ».

(5) *bhaktadāsaḥ.*

(6) *dattrimaḥ.*

(7) *paitrikaḥ.*

(8) *daṇḍadāsaḥ.*

(9) *ahitakaḥ.*

(10) *ātma vikrayī.*

(11) Nārada reprend les catégories déjà mentionnées par Manu et Kauṭilya avec les dénominations suivantes : *gṛihe jātaḥ, kritaḥ, prāpto yuddhat* (obtenu par la guerre), *bhaktadāsaḥ, labdhaḥ, dāyādupāgatah, svāmināhitaḥ* (mis en gage par le propriétaire), *ātmanaḥ vikretā* (qui se vend).

(12) *mahataḥ ṛṇāt mocitaḥ.*

(13) *paṇe jitaḥ* (gagné à la suite d'un pari).

(14) *tavāham ity upāgataḥ* (littéralement « qui s'est approché en disant : « je suis à toi »).

(15) *pravajyāvasitaḥ* (littéralement « qui a quitté l'habit religieux »).

(16) *baḍavāhṛtaḥ* (littéralement « qui a enlevé une esclave »). Le verbe HṚ signifie « prendre », « prendre possession de », « épouser ». M. Dev Raj rend cette expression d'une façon qui nous paraît trop vague : « celui qui devient esclave à cause d'une esclave ». Voir P. V. Kane, *op. cit.*, vol. II, part I, p. 184-185, qui traduit « tempted by a female slave » et qui ajoute que la servitude d'un tel esclave cesse « by abandoning his intercourse with her » (Nārada, V, 36).

(17) Dev Raj, *op. cit.*, p. 122, traduit *kṛta* par « fait esclave »; selon Madura-Kandasvami-Pulavar, *Vyavahāra-Sāra-Saṅgraha*, Madras, 1826, p. 137, le *kṛta* est « celui à qui on aurait dit : « devenez mon esclave pour un laps de temps » et qui aurait accepté la proposition ».

condition servile, ce qui n'est pas l'hypothèse la plus fréquente; dans tous les autres cas, ces actes juridiques ressortissent davantage à l'étude du statut du *dāsa* qu'à celle des sources de la condition servile.

Dans l'Inde comme en de nombreux autres pays la source normale de l'esclavage proprement dit paraît bien avoir été la naissance [1]. L'état de *dāsa* était héréditaire [2] : y était soumis l'enfant né d'une *dāsī*. En règle générale, il semble que ce soit la filiation maternelle qui ait été prise en considération. Plusieurs textes relevés par M. Dev Raj dans les *Jātaka* et le *Vinaya* précisent, en effet, à propos d'un *dāsa* que celui-ci est « né d'une *dāsī* » [3]. On peut aussi noter, dans le *Dīgha-nikāya*, les expressions *dāsīputto* «fils d'une *dāsī*, d'une esclave» ou *ghara-dāsīya-putto* « fils d'une esclave du foyer » [4], et, chez Patañjali, le mot *dāsera* qui signifie également « fils d'une esclave » [5]. Bien plus, selon M. Iljin, le terme « fils d'*un* esclave » n'existerait même pas en sanskrit [6], lacune tout à fait significative. Le rattachement de l'enfant à la mère se comprend, en effet, très aisément. On la rencontre dans la plupart des civilisations qui ont connu l'esclavage. La preuve de la paternité étant, pratiquement, impossible à faire, la loi se contente, la plupart du temps, d'une présomption selon laquelle «l'enfant, conçu pendant le mariage, a pour père le mari » [7], règle que les Romains énonçaient déjà par l'adage bien connu : «*pater is est quem nuptiae demonstrant*». Mais une telle présomption suppose l'existence d'un mariage légitime entre les parents [8]. Or, la plupart des

---

[1] W. Westermann, in Pauly-Wissowa, *Real Encyclopedie*, s. v° *Sklaverei*, col. 901. Pour le droit grec, voir Beauchet, *Histoire du droit privé de la république athénienne*, II, p. 404 et suiv. et G. Glotz, *op. cit.*, p. 231; pour le droit hébreu, R. de Vaux, *op. cit.*, I, p. 128; pour le droit khmer, Y. Bongert, *Note sur l'esclavage en droit khmer ancien*, in *Études d'histoire du droit privé offertes à Pierre Petot*, Paris, 1959.

[2] B. Breloer, *op. cit.*, p. 38. L'esclavage était encore héréditaire sur la côte de Malabar à la fin du XVIIIe siècle et le demeurera jusqu'en 1862. Voir abbé J. A. Dubois, *Hindu manners, customs and ceremonies*, éd. Beauchamp, Oxford, 1953. (Nous citons ici l'édition anglaise la plus récente.)

[3] *Jāt.*, I, 225; *ibid.*, I, 451; *Vin.*, I, 280, cités par M. Dev Raj, *op. cit.*, p. 72. Voir aussi *Jāt.*, I, 133 et *Vv.*, 50-8. D. D. Kosambi, *An Introduction to the study of Indian History*, Bombay, 1956, p. 99-100.

[4] *Aṭṭhakathā* (*Dīgha Nikāya*), III, 1, 16; Dev Raj, *ibid.*

[5] *Dh-a*, 1-19. Dev Raj, *ibid.*

[6] G. F. Iljin, *Die Besonderheiten der Sklaverei im alten Indien*, p. 104 : « Es ist interessant in diesem Zusammenhang zu bemerken, dass im Sanskrit der Ausdruck « Sohn eines Sklaven » fehlt; es gibt nur die Bezeichnung « Sohn einer Sklavin » (*dāsīputra*). Voir cependant Dev Raj, *op. cit.*, p. 72, qui cite l'expression *dāsadaraka*, « fils d'un esclave », mais qui pourrait désigner un enfant esclave.

[7] *C. civ.*, art. 312, al. 1er. Cette présomption existait aussi dans le droit indien ancien. Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner la fameuse théorie du champ et de la semence, telle qu'elle est exprimée par Manu, IX, 31-56, et qui peut se résumer ainsi : l'enfant appartient au seigneur de la femme (IX, 32), c'est-à-dire le mari (IX, 41-47). C'est lui qui est le maître du champ et à qui il appartient de l'ensemencer. Même s'il n'a pas été le semeur, c'est à lui que doit revenir la récolte (IX, 43 : « De même que la flèche du chasseur est lancée en pure perte dans la blessure qu'un autre chasseur a faite à l'antilope, de même la semence répandue par un homme dans le champ d'un autre est aussitôt perdue pour lui » et IX, 49 : « Ceux qui ne possèdent point de champ, mais qui ont des semences, et vont les répandre dans la terre d'autrui, ne retirent aucun profit du grain qui vient à pousser » et encore IX, 54 : « L'homme dans le champ duquel une graine apportée par l'eau ou par le vent vient à pousser, garde pour lui la plante qui en provient; celui qui n'a fait que semer dans le terrain d'un autre ne récolte aucun fruit ».) Voir aussi Nār. XII, 56 et suiv.

[8] H. Levy-Bruhl, *Esquisse d'une théorie sociologique de l'esclavage*, in *Rev. gén. du droit*, 1931, p. 7. Manu ne vise certainement pas, en tout cas, l'hypothèse d'une union légitime et confirme l'hypothèse, exposée plus haut, du rattachement de l'enfant de statut servile à sa mère (et par là au maître de celle-ci, la règle étant la même que celle relative au croît des animaux) : «le propriétaire du mâle qui a engendré avec des vaches, des juments, des chameaux femelles, des filles esclaves, des

législations qui ont admis l'esclavage ont précisément refusé le caractère légitime à l'union contractée par les esclaves. Dans ces conditions, force était bien de rattacher l'enfant esclave à sa mère et à sa mère seule. C'est ainsi que le droit romain, par exemple, ne tenait aucun compte de la situation du père. On a prétendu que le vieux droit indien ne se serait pas montré aussi rigoureux. Selon M. Ruben, quelques-uns des *dāsa* auraient pu se marier et posséder une famille. Ce n'est là toutefois qu'une simple affirmation à l'appui de laquelle l'auteur ne cite aucun texte. Nous reviendrons sur cette question à propos du statut juridique du *dāsa*.

En admettant même qu'il ait existé, le mariage de l'esclave devait être l'exception. Il ne s'agissait généralement que de concubinage [1], au moins lorsque l'homme était de condition supérieure. Un tel concubinage était particulièrement fréquent entre maître et esclave [2].

Dans cette hypothèse où le père était de condition libre, il y a lieu de rechercher quel était le statut de l'enfant né de la femme esclave. Malheureusement les textes sont contradictoires et ces contradictions ne peuvent s'expliquer ni par la date de rédaction des documents ni par leur lieu d'origine. Il n'est pas possible, en effet, de discerner une ligne d'évolution en la matière pas plus qu'il n'est possible d'apercevoir là une différenciation locale [3].

Manu enseigne que le fils d'une esclave appartient toujours au maître [4], doctrine confirmée par les paroles de Draupadī dans le *Mahābhārata* [5]. Kauṭilya déclare au contraire, au moins dans le cas où le fils de la *dāsī* est aussi celui du maître, qu'il doit devenir libre ainsi que sa mère [6]. Si cette dernière, ajoute-t-il, demeure en servitude, pour les besoins de la famille, son frère et sa sœur devront être libérés [7]. Mais Nārada affirme en revanche qu'un esclave « né dans la maison »

---

buffles femelles, des chèvres et des brebis, n'a aucun droit sur la progéniture». Voir encore Manu, IX, 54-55 : « L'homme dans le champ duquel une graine apportée par l'eau ou par le vent vient à pousser, garde pour lui la plante qui en provient, celui qui n'a fait que semer dans le terrain d'un autre ne récolte aucun fruit. Telle est la loi concernant les petits des vaches, des juments, des femmes esclaves, des femelles du chameau, des chèvres, des brebis, des poules et des femelles du buffle ». On trouve une solution analogue en droit babylonien : I. Mendelshon, *Legal aspects of slavery in Babylonia, Assyria and Palestine. A comparative study* (*3000-500 B. C.*), 1932.

(1) Kane, *op. cit.*, III, p. 600.

(2) Le maître pouvait alors interdire à la *dāsī* toutes relations avec un autre homme, quel qu'il fût. Une telle esclave était dite *avaruddhā dāsī;* parfois cependant le maître permettait à cette esclave d'entretenir des relations avec certains hommes déterminés (amis ou hommes de la famille). Elle était alors appelée *bhujiṣyā dāsī*. Voir Kane, *op. cit.*, III, p. 812-814.

(3) Ruben, *op. cit.*, p. 14-15.

(4) Manu, IX, art. 32, 41-42, 48-56. Cf. *supra*, note 54.

(5) Dev Raj, *op. cit.*, p. 108-109.

(6) III, 13 (trad. Shamasastry, p. 20; trad. Meyer, p. 289).

Voir aussi Kātyāyana, 723 :

svadāsīṃ yas tu saṃgacchet prasūtā ca bhavet tataḥ /
avekṣya bījaṃ kāryā syān na dāsī sānvayā tu sā //

« Celui qui approche sexuellement sa propre esclave, s'il arrive qu'elle ait un enfant, en considération de la semence, elle ne doit plus être rendue esclave, elle et sa progéniture. »

Kane, *op. cit.*, II, I, 186. Une règle semblable existait encore à Goa au XVIIe siècle. Voir F. Pyrard, *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande*, Bd. VIII, Leipzig, 1751.

Un autre passage de Kauṭilya, liv. IV, ch. XII, (trad. Sham., p. 260; trad. Meyer, p. 359) tend à protéger aussi la fille de l'esclave contre les entreprises du maître en imposant à ce dernier le payement d'une amende et l'obligation de fournir à la jeune fille séduite une dot et des parures.

(7) *Id.*, III, 13.

ne peut jamais devenir libre que par la grâce du maître [1] et Halhed beaucoup plus tard — mais sur le témoignage d'informateurs bengalis fidèles dépositaires de la tradition des *Dharmaśāstra* — soutiendra que l'esclave et son fils ne peuvent devenir libres qu'en l'absence d'enfant légitime [2]. Il est donc bien difficile d'énoncer une règle générale quant au statut de l'enfant né d'une *dāsī* et d'un homme libre [3].

Les *Jātaka*, qui nous montrent cependant assez fréquemment des hommes libres s'unir à des esclaves ne permettent pas davantage de résoudre la question. Le *Jātaka* 465 [4] raconte qu'un roi de Kosala désirait, pour des raisons politiques, épouser une jeune fille du clan des Sakya. Mais la coutume de ces derniers interdisait à leurs filles un tel mariage (sans doute en vertu d'une règle d'endogamie). Cependant un Sakya avait eu d'une esclave une fille qui était jolie et qui avait l'âge voulu. Il l'offrit à l'envoyé du roi de Kosala en la faisant passer pour libre. Le roi ne s'aperçut de rien jusqu'au moment où le fils qu'il avait eu de cette femme entreprit, contre la volonté maternelle, d'aller rendre visite à sa famille. Celle-ci reçut fort mal l'enfant, considéré par elle comme le fils de l'esclave. Un homme de la suite du petit prince en apprit la raison et la rapporta au roi. Ce dernier, furieux, supprima les honneurs qui avaient été rendus jusque-là à sa femme et à son fils et les réduisit au régime des esclaves. Le Bouddha, ayant entendu parler de cette affaire, vint trouver le roi et, selon le *Jātaka* 7, réussit à le convaincre que seule importait l'ascendance paternelle et non l'ascendance maternelle. A la suite de cette intervention, le roi rétablit la mère et le fils dans leur condition première.

A moins qu'il ne s'agisse ici d'une attitude particulière aux fiers Sakya, comme semble l'admettre M. Ruben [5], ce récit — authentique ou non — paraît bien démontrer que seule la filiation maternelle était prise en considération et que le fils d'une esclave naissait lui-même esclave, quelle que fût la condition de son père. En affirmant le contraire, le Bouddha énonce apparemment une doctrine signalée par Manu mais qui n'est pas générale (Manu, IX, 35-40). Le *Jātaka* 7 [6] en revanche paraît confirmer la règle énoncée par Kauṭilya. Le roi de Bénarès aimait une femme qui ramassait du bois dans son parc, besogne considérée comme servile. Elle eut de lui un enfant. Le roi en fit son héritier et donna à la mère le rang de première épouse. Ce fut précisément cette histoire que le Bouddha raconta au roi de Kosala pour l'amener à bien traiter son fils.

Lequel de ces deux *Jātaka* reflète-t-il l'état du droit à cette époque? Il est bien difficile de le dire. Le premier paraît plus vraisemblable, le caractère moralisateur du second suffisant à le rendre suspect. Mais comme la solution de celui-ci se trouve confirmée par Kauṭilya, force nous est bien d'avouer notre ignorance.

---

[1] V, 29 :

tatra pūrvaś caturvargo dāsatvān na vimucyate /
prasādād dhanino'nyatra dāsyam eṣāṃ kramāgatam //

« La première série de quatre n'est pas délivrée de l'esclavage : la qualité d'esclave est transmise pour eux, sauf faveur particulière du maître. »

[2] Halhed, *op. cit.*, chap. VIII, Of Servitude, p. 154 et suiv. Telle avait été l'opinion soutenue notamment par le *Prakāsha*, le *Ratnākara* et le *Pārijāta*. Voir à cet égard Ganganatha Jha, *The Vivādachintāmaṇi of Vāchaspati*, Mishra, Baroda, 1942.

[3] Telle est l'opinion de Ruben, *op. cit.*, p. 14.

[4] Voir Ruben, *op. cit.*, p. 13-15.

[5] *Ibid.*

[6] Ruben, *op. cit.*, p. 27-28.

Si de la situation de l'enfant né d'un homme libre et d'une esclave, nous passons à celle de l'enfant issu d'une femme libre et d'un esclave, nous ne sommes guère mieux renseignés. Une telle union devait être certainement beaucoup plus rare et jugée beaucoup plus sévèrement. Si l'on en croit Kauṭilya, la femme libre qui entretenait des relations avec un esclave s'exposait même à la peine de mort, encore aggravée par des mutilations préalables [1]. Néanmoins les *Jātaka* mettent en scène, à plusieurs reprises, des jeunes filles de bonne famille, voire même des reines, qui s'éprennent d'esclaves et parfois s'enfuient avec eux. Certains de ces contes dépeignent le séducteur sous un aspect aussi peu attrayant que possible, sous les traits d'un bossu [2], d'un cul-de-jatte, etc. Ce thème d'une femme et, qui plus est, d'une reine accordant ses faveurs à un individu non libre aussi déshérité, était destiné, comme le fait remarquer M. Ruben, à démontrer l'infériorité des femmes, idée particulièrement chère au bouddhisme [3]. Un seul des contes étudiés par cet auteur s'intéresse au sort des enfants issus d'un tel mariage. Il s'agit du *Jātaka* 4 [4]. La fille d'un riche marchand de Rājagaha aimait un de ses esclaves et l'avait décidé à s'enfuir avec elle pour que ses parents ne la frappent pas à mort s'ils venaient à découvrir sa faute. Au bout d'un certain nombre d'années, lorsque les enfants du couple eurent grandi, ils s'enquirent de leur famille maternelle. La femme alors tenta d'entrer en contact avec ses parents. Le père refusa de voir sa fille; il se contenta de lui envoyer de l'argent. En revanche il consentit à accueillir ses deux petits-fils. Ceux-ci, nous dit le conte, se firent moines par la suite. Ces indications sont insuffisantes, à elles seules, pour nous renseigner sur le statut de ces enfants. Il semble qu'ils aient été considérés comme libres mais cela est peut-être dû au fait que l'esclave fugitif n'avait pas été poursuivi et que son origine servile n'était pas connue.

La naissance de parents de condition non libre — avec les incertitudes qui demeurent en ce qui concerne l'enfant issu d'auteurs de statuts différents — était donc la première et la principale source de servitude dans l'Inde, au moins lorsqu'il s'agissait de servitude perpétuelle. Avant d'en terminer avec ce mode d'acquisition du statut servile, il convient de remarquer que l'Inde ancienne paraît avoir ignoré la servitude réelle, c'est-à-dire celle résultant automatiquement de la naissance ou de la résidence en certains lieux [5]. Le fait mérite d'être signalé car, à une époque beaucoup plus récente, au XVIIIe siècle de notre ère, cette servitude réelle existait sur la côte des Malabar. Le témoignage de l'abbé Dubois est formel à cet égard. Selon lui l'institution était fort ancienne, cette région ayant échappé aux invasions et aux révolutions qui avaient si souvent ravagé le reste de l'Inde. « Tous les parias nés dans le pays, dit-il, sont serfs pour la vie, de père en fils, et sont partie intégrante du sol sur lequel ils sont nés. Le propriétaire de la terre peut les vendre avec celle-ci et peut disposer d'eux comme il lui plaît ». Ce droit du propriétaire, ajoute-t-il, « et ce système de servitude ont existé depuis les temps les plus reculés et existent encore parmi les Nairs, les Coorgs et les Tulus, les trois tribus

---

(1) Kauṭ., liv. IV, ch. XIII, (trad. Sham., p. 264; trad. Meyer, p. 364). Voir Dev Raj, *op. cit.*, p. 96 et Ruben, *op. cit.*, p. 57. Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 164, se réfère simplement à Kauṭilya.

(2) *Jātaka* 536 par exemple. Voir Ruben, *op. cit.*, p. 16.

(3) Voir à cet égard A. Foucher, *Les vies antérieures du Bouddha*, P.U.F., 1955, p. 155 et aussi p. 157 et suiv., le chapitre intitulé « Le Bodhisattva et les femmes ».

(4) Ruben, *op. cit.*, p. 57-58.

(5) Cette servitude réelle a été connue en Occident et peut-être aussi dans certains pays orientaux. Voir notre article sur l'esclavage en droit khmer ancien, *op. cit.*, p. 4.

aborigènes de la côte Malabar. C'est, je crois, la seule province dans l'Inde où le droit du propriétaire ait été préservé intact jusqu'à nos jours » [1].

Dans l'une des listes fournies par les auteurs indiens nous avons vu que le mariage — ou, plus exactement, les relations sexuelles — figurait parmi les modes d'acquisition de la condition servile [2]. Les textes étudiés, par MM. Ruben et Dev Raj ne sont malheureusement pas très riches en détails sur cette source de servitude. Il semble qu'une telle union ait pu être l'origine de l'état servile de deux manières. D'une part, le conjoint libre, quel qu'il fût, d'un ou d'une esclave, acquérait la servitude par son mariage — ou par ses relations — avec l'individu de condition servile. L'homme libre entretenant des rapports sexuels avec une esclave était, selon Nārada, réduit lui-même à l'état d'esclave [3]. Ce ne devait cependant pas être toujours le cas. Nous savons, en effet, que les *kṣatriya* avaient habituellement plusieurs épouses et concubines [4] dont certaines étaient indubitablement de statut servile. Or ils ne se trouvaient pas réduits à l'esclavage pour autant [5]. D'ailleurs si les relations avaient toujours entraîné automatiquement la réduction en esclavage du partenaire de condition libre, on ne verrait pas pourquoi les textes juridiques auraient envisagé l'hypothèse de l'enfant né du maître et de son esclave et discuté de son statut : l'enfant eût été nécessairement de condition servile. Peut-être cette règle ne s'appliquait-elle qu'aux individus de basse caste.

Si le mari ou l'amant d'une femme esclave pouvait ainsi déchoir du fait de ses relations avec elle, *a fortiori* cette contamination de la servitude devait-elle jouer à l'encontre de la femme libre qui avait épousé un esclave ou entretenu des rapports avec lui. C'est la situation de telles femmes que désigne vraisemblablement l'expression *dāsa-bhāryā* rencontrée dans le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata* [6].

Le mariage semble avoir pu être source de servitude à un autre égard, mais cette fois-ci pour la femme seulement. Il s'agit de l'hypothèse du mariage par achat, dit des *Asura*, l'une des huit formes de mariage admises par le droit indien [7]. Cette catégorie de mariage, considérée comme inférieure [8], avait pour effet, d'après le *Dharmasūtra*, de conférer à la femme la qualité de *dāsī*, c'est-à-dire d'esclave [9]. Les *Jātaka* fournissent plusieurs exemples de cette forme de mariage qui nous montrent une femme livrée comme dation en payement à un brahmane

---

(1) Abbé Dubois, *op. cit.*, p. 56-57. En réalité, d'après l'éditeur, ces esclaves n'étaient pas des parias comme le croyait l'abbé Dubois, mais des Cherumars qui se prétendaient supérieurs en rang aux parias.

(2) *baḍavā hṛta* mentionné par Nārada, V, 28 et Halhed, *op. cit.*, ch. VIII, sect. III, p. 162. Voir Kane, II-1, p. 185, et Dev Raj, *op. cit.*, p. 122.

(3) *Ibid.*

(4) Nār., XII, 5-6; voir, par exemple, en ce qui concerne le Bouddha, A. Foucher, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Payot, Paris, 1949, p. 88-89. Même si le Bouddha n'a pas eu quatre-vingt-quatre mille femmes comme le veut la légende, il est vraisemblable qu'à l'instar de ses contemporains, il en a possédé plusieurs.

(5) La loi ne défendait pas, même au brāhmane, de prendre une épouse de classe servile. Elle lui interdisait seulement de prendre une esclave pour première femme (Manu, III, 14). Voir Dev Raj, *op. cit.*, p. 77 et Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 203.

(6) *Rām.*, III, 3-18; *Mbh.*, VIII, 5-79, cités par Dev Raj, *op. cit.*, p. 111; *Vivādacintāmaṇi*, p. 73 (307) : « If a girl who is not a slave is married by a slave, she also becomes a slave; because her husband is her master, and this master is the slave of his own master ».

(7) Manu, III, 31; Kauṭ., III, 11 (trad. Sham., p. 172; trad. Meyer, p. 243). Voir Renou, *op. cit.*, p. 87-89.

(8) Manu, III, 41-42 et 51; Kauṭ., III, 11 (trad. Sham., p. 172; trad. Meyer, p. 243); Nār., XII, 45, Renou, *ibid.*; Ruben, *op. cit.*, p. 41.

(9) Dev Raj, *op. cit.*, p. 77 et 125; Ruben, *op. cit.*, p. 34-35 et 41.

et devenant son épouse [1]. Il reste à savoir si ces épouses de type inférieur occupaient une situation exactement semblable à celle des autres *dāsī*.

A côté de la naissance et du mariage, l'Inde, comme la plupart des pays qui ont pratiqué l'esclavage [2], a connu une source de servitude particulièrement importante qui était la capture en guerre. Il faut même voir là, croyons-nous, l'une des sources les plus anciennes de la condition servile [3]. Il devait s'agir d'ailleurs plus souvent de razzia que de guerre véritable. Le *Baka-brahma Jātaka* rapporte l'histoire d'une expédition dans laquelle furent pris des esclaves [4]. M. Dev Raj cite encore le cas d'un conseiller qui, recevant une partie des bénéfices consécutifs à de telles opérations, laisse les bandits libres de faire des razzias [5]. Quant à M. Ruben, il étudie aussi la question à propos du *Jātaka* 477. Celui-ci conte comment des voleurs de la région frontière de Kāsi avaient pénétré dans le pays, attaqué un village et fait prisonniers les habitants. Ayant chargé ces derniers de leur butin, ils étaient sur la route du retour quand l'une des victimes, une jeune fille rusée, se mit à réfléchir : « Ils vont nous réduire en esclavage, se dit-elle, aussi vais-je m'évader avec adresse ». Ayant réussi à s'isoler dans la jungle, elle parvint à échapper aux brigands [6].

Ceux-ci projetaient donc de vendre la troupe de prisonniers comme esclaves. Selon M. Ruben, un passage de la *Chāndogya-upaniṣad* se réfère déjà à un raid de ce genre. Rien ne nous paraît moins certain [7]. Mais les razzias ne devaient pas être rares et il est probable qu'elles permettaient d'alimenter un commerce d'esclaves qui semble bien avoir été assez actif dans l'Inde dès l'époque ancienne [8]. Il n'est pas impossible que ces marchés aient été approvisionnés, en partie au moins, à l'aide d'éléments étrangers. Les écrits jaïn précisent, en effet, que de nombreuses *dāsī* étaient recrutées dans les populations tribales [9].

La vente d'esclaves était donc une opération courante. Destinée à transmettre la propriété d'êtres humains capturés à la suite de guerres ou de razzias ou déjà soumis à l'état de *dāsa* en vertu d'une autre source de servitude, elle n'était le plus souvent qu'un mode dérivé d'acquisition de la maîtrise sur l'esclave. Dans certaines hypothèses cependant la vente, comme aussi la donation ou la mise en gage, pouvaient jouer le rôle de véritables modes originaires d'acquisition de la condition servile.

L'esclavage ayant son origine dans un contrat de ce genre peut être qualifié de « volontaire ». Contrairement à ce qui se passait à Rome, la volonté était en effet reconnue dans l'Inde comme source de servitude. Les motifs susceptibles

---

(1) Ce sont notamment les *Jāt.* 402 et 547, Ruben, *op. cit.*, p. 41-46.

(2) G. Glotz, *op. cit.*, p. 232; G. Contenau, *La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie*, Paris, 1950, p. 25; P. Montet, *La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès*, p. 67; R. de Vaux, *op. cit.*, p. 126; Y. Bongert, *op. cit.*, p. 4-5.

(3) Levy-Bruhl, *op. cit.*; Dev Raj, *op. cit.*, p. 71.

(4) Dev Raj, *op. cit.*, p. 72.

(5) Dev Raj, *op. cit.*, p. 72-73, qui cite en note *Jāt.* III, 361 et le *Kharassara Jātaka*.

(6) Ruben, *op. cit.*, p. 70.

(7) Voir *Chānd. Up.*, VI, 14, 1 (Coll. E. Senart, Les Belles-Lettres, Paris, 1930). Il s'agit d'une parabole : celui qui a reçu l'enseignement, semblable à l'homme aux yeux bandés dont on a fait tomber le bandeau, est en mesure d'atteindre son but, à la condition qu'il soit avisé et sage.

(8) Ruben, *op. cit.*, p. 45. On sait que ce commerce était particulièrement actif en Grèce : G. Glotz, *op. cit.*, p. 233 et Pringsheim, *The Greek Law of Sale*, Weimar, 1951, et à Rome.

(9) Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 229. Voir aussi Dev Raj, *op. cit.*, p. 42-43.

de pousser un individu à faire abandon de sa liberté ou à sacrifier celle d'un membre de sa famille étaient soit la piété soit, le plus souvent, le besoin [1]. Sans doute de telles pratiques, sans être interdites, comme à Rome, étaient-elles néanmoins considérées avec une certaine défaveur : du point de vue de la morale des castes c'était là une action condamnable, voire même un crime entraînant l'expulsion de la caste, au moins lorsqu'il s'agissait de vente. Elles étaient toutefois bien établies : de nombreux témoignages en font foi [2].

Dans le domaine particulier de la vente fonctionnant comme source de servitude, les textes, cités par MM. Ruben et Dev Raj, ne précisent pas si c'était de vente pure et simple qu'il était question ou d'un contrat analogue à celui qui sera plus tard d'usage courant au Siam et au Cambodge, contrat qualifié par M. Lingat de vente fiduciaire [3].

Cet esclavage volontaire pouvait prendre aussi, comme nous l'avons indiqué, la forme d'une pure libéralité. Le *Jātaka* 499 nous montre ainsi le prince Sivi pousser son admirable générosité jusqu'à faire don de sa personne et à se soumettre, de son plein gré, au statut d'esclave [4]. La prononciation d'une formule solennelle était requise pour une telle entrée en esclavage [5]. Le prince Vessantara fait preuve d'une générosité plus grande encore et presque inhumaine en acceptant de donner au brahmane Bharadvaja Jujaka ses propres enfants de manière à lui permettre d'obtenir des grands-parents une forte rançon [6].

L'esclavage pouvait aussi résulter d'une condamnation judiciaire. Le *Tipiṭaka* connaissait cette catégorie d'esclaves sans cependant la distinguer comme telle [7]. Nous avons déjà vu comment les calomniateurs du sage Osadha et le seigneur qui avait faussement accusé de vol les habitants d'un village avaient été punis par le roi, qui avait attribué aux victimes à la fois leurs personnes et leurs biens. Nous savons aussi que les brahmanes reconnus coupables d'un grave délit étaient astreints au travail forcé dans les mines, ce qui pourrait avoir correspondu à un véritable asservissement, même si le terme de *dāsa* n'était pas prononcé [8]. Les traîtres des autres conditions étaient soumis à un traitement similaire [9].

---

(1) Il en était de même en Chine : M. Granet, *La civilisation chinoise* (Coll. Evol. Hum.), 1929 p. 485, H. Maspero et J. Escarra, *Les institutions de la Chine*, P.U.F., Paris, 1952, p. 37.

(2) Kauṭilya et Nārada en font mention : il s'agit des esclaves dits *ātmavikrayin* ou *ātmanaḥ vikretā*, « vendeur de toi-même » et *tava ahaṃ iti upāgatah*, celui qui est venu en disant : « je suis à toi ». Rentre aussi dans cette catégorie l'esclave *paṇe jitaḥ*, gagné en pari, puisqu'il a été réduit à la condition d'esclave pour s'être proposé comme enjeu. Voir Amal Kumar Chattopadhyay, *Slavery in India*, Calcutta, 1959, p. 4 : « In *Mrichchakatika* we get references of self-sold slaves. In that drama Sudraka — a defeated gambler wished to sell himself for ten *suvarna*, in order to escape the persecution of his creditor ».

(3) R. Lingat, *L'esclavage privé dans le vieux droit siamois*, Paris, Domat-Montchrestien, 1931.

(4) Ruben, *op. cit.*, p. 71.

(5) *Ibid.*

(6) Ruben, *op. cit.*, p. 42 et suiv.

(7) Dev Raj, *op. cit.*, p. 73. D'autres civilisations ont aussi connu cette source d'esclavage. Pour la Grèce, voir G. Glotz, *op. cit.*, p. 232; pour Israël, P. de Vaux, *op. cit.*, p. 130; pour la Chine, M. Granet, *op. cit.*, p. 485; H. Maspero et J. Escarra, *op. cit.*, p. 36. En Chine, il semble bien que l'esclavage ait pu aussi résulter d'une clause pénale insérée dans un contrat. Voici, en effet, les termes de deux contrats, l'un de 315, l'autre de 814, étudiés par M. Jacques Gernet dans son cours professé aux Hautes-Études en 1959-1960 : « Si, dans le champ, il y a des hommes morts, les hommes seront faits esclaves et les femmes seront faites esclaves », et « Si tu te repens tu seras battu de 900 coups et on te transformera en esclave ».

(8) D'autres exemples d'esclavage consécutifs à une condamnation judiciaire sont rapportés par M. Dev Raj, *op. cit.*, p. 74. Cf. *supra*.

(9) Voir Iljin, *Die Besonderheiten der Sklaverei im alten Indien*, p. 95.

Il reste à se demander s'il s'agissait là d'un esclavage définitif ou seulement temporaire. Lorsque la condamnation au travail forcé n'était qu'un substitut de la peine de mort — comme c'était le cas pour les brahmanes qui s'étaient rendus coupables d'un crime grave —, la servitude paraît avoir été définitive [1], ce qui se comprend aisément. Il ne devait pas en être de même lorsqu'il s'agissait de délits mineurs. Il est probable que, dans cette hypothèse, l'esclavage était simplement destiné à remplacer le payement d'une amende et devait donc prendre fin lorsque la somme de travail fournie était équivalente au montant de celle-ci [2]. Bien que les textes ne le précisent pas, seuls devaient être condamnés au travail forcé les insolvables, les autres ayant la latitude de se libérer par le payement de l'amende.

Ce payement pouvait être, croyons-nous, effectué par un tiers, qui se trouvait alors subrogé aux droits de l'État sur la personne du délinquant. C'est ce qui explique, dans le *Jātaka* 41, l'attribution du voleur d'une chèvre du roi à un particulier [3]. Celui-ci, l'ancien maître spirituel du voleur, avait sans doute racheté son élève en versant à sa place le montant de l'amende encourue. L'État se trouvant ainsi désintéressé, le prêteur, qui avait fait l'avance de la somme due, se substituait alors à lui dans la maîtrise du condamné, jusqu'à ce que ce dernier, par son travail, fût parvenu à l'indemniser.

Dans de nombreux cas l'esclavage consécutif à une condamnation judiciaire semble donc se ramener à l'esclavage pour insolvabilité. Cette source de servitude a été, elle aussi, commune à de nombreuses civilisations [4]. On la rencontre à Rome avec les institutions de la *manus injectio* et du *nexum* [5]. Quelle que soit l'opinion qu'ils professent sur la nature de cette dernière institution qui appartient au très ancien droit romain, les auteurs admettent en effet qu'elle aboutissait à un asservissement du débiteur assez voisin de l'esclavage [6], même si le mot

---

(1) Kauṭ., IV, 8 *in fine* (trad. Shamasastry, p. 250; trad. Meyer, p. 345). Aucune limitation de temps n'est indiquée non plus dans le *Jāt.* 31 : voir Ruben, *op. cit.*, p. 54. Selon M. Chattopadhyay, p. 12, les condamnés à mort dont la peine avait été commuée par le roi en celle de l'esclavage, étaient livrés aux médecins qui les utilisaient comme objets d'expérimentation : « The physicians applied medecines to them from time to time and watched the results. They could do any kinds of experiment whatever act of inhumanity it might be. Very little importance was attached to the lives of these poor creatures; because the physicians were not in any way held responsible for their death, nor any punishment could be inflicted upon them for this. »

(2) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastry, p. 207; trad. Meyer, p. 298) : « Any person who has been enslaved for fines or court decrees (*daṇḍapraṇītaḥ*) shall earn the amount by work ». En ce sens aussi Ruben, *op. cit.*, p. 18 et 87. Les textes *jaina* mentionnent expressément, parmi les différents types d'esclaves, le *sāvriha dāsa*, l'esclave pour amende (Dev Raj, *op. cit.*, p. 73, n. 7). Il en était de même en Israël : R. de Vaux, O. P., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris, 1958, p. 130.

(3) Ruben, *op. cit.*, p. 40-41.

(4) On la retrouve dans tous les pays d'Extrême-Orient : Chine, Vietnam, Cambodge, Siam. Voir R. Lingat, *op. cit.*, et Y. Bongert, *op. cit.* Pour Israël, voir R. de Vaux, *op. cit.*, p. 129-130; pour Babylone, G. Contenau, *La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie*, Paris, 1950, p. 25; pour le droit grec, G. Glotz, *op. cit.*, p. 232.

(5) A. E. Giffard, *Précis de droit romain*, I, Paris 1938, p. 105-108; W. W. Buckland, *A Manual of Roman private law*, Cambridge, 1939; Jörs-Kunkel-Wenger, *Römisches Recht*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1949, p. 379-380; R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, II, Paris, 1947, Domat-Montchrestien, p. 15 et suiv.

(6) W. W. Buckland, *op. cit.*, p. 248 et surtout 259 : « These debtors were in a state of *de facto* slavery and suffered great hardships... this state of things was ended by a *lex Poetelia* of about 300 B. C., under which *nexi* were released and the seizure and practical enslavement were abolished for the future »; Jörs-Kunkel-Wenger, *op. cit.*, p. 219.

n'était pas prononcé [1]. Dans l'Inde, la servitude pour dette est expressément reconnue par les textes jaïn qui mentionnent l'*aṇaya dāsa*, l'esclave pour dette [2].

Une autre source de servitude apparaît encore, mais de façon moins nette, dans les textes étudiés par MM. Ruben et Dev Raj. Nous voulons parler de l'abandon de la vie religieuse. Ce mode d'acquisition de la condition servile peut sembler, au premier abord, assez difficilement explicable. Dans la pensée indienne, il se justifie cependant aisément. Comme le fait remarquer M. Ruben, l'individu qui, en se faisant ascète, est sorti de sa caste, de sa famille, de son statut, s'en est séparé définitivement. Il ne peut plus revenir sur cette rupture. Tant qu'il conserve l'état d'ascète, sa situation religieuse le protège; mais à partir du moment où cette protection lui fait défaut, il tombe sous la puissance du roi. Cette déchéance est définitive : un tel esclave ne peut plus redevenir libre [3]. Le *Jātaka* 487 met en scène 500 ascètes d'observance brahmanique qui, renégats, échoient ainsi au roi et sont employés par lui à des fonctions de caractère militaire ou policier [4].

Naissance, mariage, capture en guerre, asservissement volontaire, condamnation judiciaire, insolvabilité et abandon de l'habit religieux, telles étaient donc les sources principales de la servitude dans l'Inde, celles qui peuvent rendre compte des nombreuses catégories d'esclaves distinguées par les auteurs hindous.

Si ces derniers ont pris soin de classer ainsi les esclaves d'après leur origine, c'est vraisemblablement parce que celle-ci n'était pas sans influence sur le statut servile. Nārada notamment semble bien avoir établi sa liste en fonction du droit au rachat reconnu aux divers esclaves. Il reste à savoir si les particularités notées par lui à cet égard se retrouvent également en d'autres domaines. Existait-il une multiplicité de servitudes différentes? Les esclaves, quelle que fût leur origine, venaient-ils, au contraire, se confondre dans une classe commune, soumise à un

---

[1] De même que les Indiens ne concevaient pas qu'un brahmane pût, en aucune circonstance, devenir esclave, de même les Romains n'admettaient pas qu'un citoyen fût réduit en servitude, au moins à Rome. C'est pourquoi le débiteur *addictus*, livré aux créanciers par le magistrat, à la suite de la *manus injectio*, ne pouvait être vendu par ceux-ci que *trans Tiberim*.

[2] L'esclave *paṇe jitaḥ*, gagné à la suite d'un pari, n'est autre qu'un esclave pour dette, la dette étant ici une dette de jeu. Voir à cet égard, dans le *Mahābhārata*, l'épisode au cours duquel Yudhiṣṭhira perd successivement au jeu toutes ses richesses, puis ses frères, sa propre personne, et enfin sa femme, la reine Draupadī.

Ces mœurs des anciens Indiens évoquent irrésistiblement celles que Tacite prête aux Germains (*Germania*, XXIV) :

« Sobrii exercent inter seria aleam, quod mirere, tanta temeritate lucrandi perdendive, ut quum omnia defecerunt, extremo ac novissimo jactu de libertate et de corpore contendant. Victus voluntariam servitutem adit : quamvis junior, quamvis robustior, alligari se ac venire patitur. Ea est in re prava pervicacia : ipsi fidem vocant. »

« Ils font du jeu de hasard, chose étonnante, même à jeun, une occupation sérieuse; mais ils y mettent tant de passion pour perdre ou pour gagner, que, lorsqu'ils ont tout perdu, pour dernière ressource et sur un dernier coup, ils jouent leur liberté et leur personne. Le perdant va au-devant d'un esclavage volontaire : fût-il le plus jeune ou le plus fort, il se laissera lier sans résistance. Tel est leur persévérance dans un engagement insensé; ils l'appellent honneur ».

[3] Yaj., II, 183; Kat., 731 : *pravrajyāvasito dāso moktavyaś ca na kena cit* « Celui qui en a terminé avec l'état d'ascète est esclave et ne peut être libéré par qui que ce soit »; Nār., V, 35 : *rājñāmeva tu dāsaḥ syāt pravrajyāvasito naraḥ/ na tasya vipramokṣo'sti na viśuddhiḥ katham cana //* (éd. Jolly, p. 148) « L'homme qui en a terminé avec l'état d'ascète, c'est aux rois qu'il appartient; il n'y a pour lui ni libération (légale) ni purification (religieuse) ».

L'apostat peut même, contrairement à la règle énoncée *supra*, devenir l'esclave d'un *vaiśya* ou d'un *śūdra* au moins lorsque celui-ci est le roi : Kane, *op. cit.*, II, I, p. 185.

[4] Ruben, *op. cit.*, p. 19-20.

même régime ? C'est à ces questions que nous nous proposons maintenant de répondre.

II. — *Le statut servile indien*

Quelle que soit la civilisation envisagée, lorsqu'il s'agit de déterminer le statut servile, il importe de distinguer soigneusement la condition juridique de l'esclave de sa situation de fait. L'une et l'autre sont susceptibles de différer profondément. Il peut même arriver — ce fut le cas à Rome — qu'une amélioration de la première coïncide avec une aggravation de la seconde.

En nous plaçant d'abord sur le terrain du droit, nous nous apercevons que, dans l'Inde, ont coexisté deux servitudes de caractère très différent : l'esclavage perpétuel et l'esclavage temporaire. Le premier est destiné à durer aussi longtemps que la vie de l'intéressé et même au-delà puisque cet état se transmet aux descendants. Le second, au contraire, non héréditaire, est appelé à prendre fin dès lors que certaines conditions se trouvent réalisées, notamment lorsque l'individu est en mesure de se racheter.

Le cas le plus fréquent de servitude temporaire est celui de l'esclave engagé [1].

Le débiteur peut se donner lui-même en gage au créancier, et cela dans un double but : pour garantir le remboursement du capital prêté et pour se libérer des intérêts grâce à son travail. Ces intérêts acquittés en nature, par le travail manuel, sont appelés *kāyika vṛddhi*, «intérêt corporel», par Bṛhaspati [2] et Vyāsa [3].

Mais le débiteur peut obtenir le même résultat soit en engageant un membre de sa famille, généralement l'un de ses enfants, soit, s'il jouit d'une certaine aisance, en donnant en gage l'un de ses esclaves.

Il s'agit là de l'une des deux formes de gage connues par le droit indien, le gage à usage : *bhogyādhi* ou *bhogādhi*, qui s'oppose au gage à conservation ou *gopyādhi*. Le premier permet au créancier d'utiliser la chose remise en gage tandis que le second ne lui donne pas le droit d'employer à son profit l'objet engagé [4].

Dans toutes les hypothèses de *bhogyādhi* portant sur un être humain, il ne peut être question, au moins en principe, que d'esclavage temporaire. D'une part si le gage à conservation devient automatiquement la propriété du créancier lorsque, les intérêts s'accumulant, la dette atteint le double de son montant [5], une telle

---

(1) Ceci est vrai de toutes les civilisations. Voir notamment pour Israël, R. Sugranyes de Franch, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique*, Fribourg, 1946, p. 92 et suiv., et R. de Vaux, *op. cit.*, I, p. 130; pour la Mésopotamie, Siegel, *Slavery during the third dynasty of Ur*, s. d., p. 11-12, et G. Contenau, *La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie*, Paris, 1950, p. 25-26; pour la Chine A. Pippon, *Beitrag zum chinesischen Sklavensystem nebst einer Übersetzung des « Chung kuo nu pei chih tu » (das Sklavensystem Chinas) von Wang Shih Chieh*, Tokyo, 1936, p. 42; pour le Cambodge, Y. Bongert, *op. cit.*, p. 7.

(2) Kane, *op. cit.*, III, p. 418; *Vyavahārasārasaṅgraha*, p. 101-102.

(3) *Ibid.*

(4) Bṛhaspati, *Adhiḥ*, 38 (éd. Aiyangar, p. 105) : *ādhir bandhaḥ samākhyataḥ sa ca proktaś caturvidhaḥ jaṅgamaḥ sthavaraś caiva gopya bhogyas tathaiva ca.* «Le gage est appelé aussi *bandha* et on dit qu'il y en a quatre sortes : mobile et immobile, à conserver (sans s'en servir) et celui dont on a la jouissance ». Manu, VIII, 143; Nār., IV, 125; Gaut., XII, 32; Yāj., II, 59; Kāt., 576. Voir Kane, *op. cit.*, III, p. 428. Le gage à usage existait aussi en Israël et l'esclave pour dettes rentrait dans cette catégorie : R. de Vaux, *op. cit.*, I, p. 262-263.

(5) Bṛhaspati, *ibid.*, 48 (éd. Aiyangar, p. 107) : *hiraṇye dviguṇībhūte pūrṇe kāle dhṛtavadhau bandhakasya dhanī svāmī dvisaptāham pratīkṣya tu* « Quand l'or a été doublé (par les intérêts)

solution n'est pas applicable en matière de gage à usage [1]. La différence de régime à cet égard entre les deux types de gage se comprend aisément car, dans le cas du *bhogyādhi*, la dette ne peut s'accroître du fait des intérêts puisque l'usage de la chose équivaut au payement de ceux-ci. D'autre part le droit indien ancien, à la différence des solutions qui seront adoptées plus tard par le droit cambodgien [2] et, peut-être, par le droit siamois [3], ne permettait pas, en principe, au créancier de s'approprier la chose, du seul fait de l'écoulement d'un laps de temps donné, sans que le dégagement eût été opéré par le débiteur [4]. Le gage à usage — et, par conséquent l'esclave mis en gage — ne pouvait devenir la propriété du créancier en cas de non payement de la dette que dans l'hypothèse où un terme avait été expressément stipulé pour celui-ci [5]. Il reste évidemment à savoir si les créanciers indiens avaient ou non l'habitude de stipuler un terme dans ce genre de contrats, ce qui est bien difficile à dire en l'absence de documents de la pratique. Il est également malaisé de déterminer si la réduction en esclavage du débiteur intervenait dès la conclusion de l'obligation. Dans l'affirmative le débiteur se serait mis immédiatement à la disposition du créancier sous la condition résolutoire du payement de la dette. L'asservissement pouvait, au contraire, se trouver subordonné à une démarche infructueuse du créancier en vue d'obtenir son payement [6].

Temporaire en principe, la servitude de l'individu engagé pouvait donc, dans le cas de la stipulation d'un terme, se transformer en esclavage définitif. Mais il était d'autres circonstances aboutissant à une semblable métamorphose.

Selon Kauṭilya, le débiteur qui s'était engagé de sa propre initiative devenait, à la première tentative de fuite, définitivement esclave [7]. Quant à l'individu mis en gage par autrui, sa servitude se perpétuait de la même manière, mais la loi, plus indulgente pour lui, ne sanctionnait sa fugue qu'en cas de récidive [8]. Pourquoi cette différence de traitement? On peut admettre, comme le suppose Breloer, qu'un retour de l'engagé dans sa famille ou chez le premier maître était toléré pour le cas où le créancier aurait fait subir des sévices à l'individu mis en gage [9].

Hors même ces hypothèses prévues par les textes, il ne devait pas être rare, croyons-nous, que l'esclavage temporaire vînt à se consolider. Selon toute vraisemblance, le débiteur indien ne recourait à l'engagement de sa propre personne, de celle de sa femme ou de ses enfants que réduit à la dernière extrémité, lorsqu'il n'avait plus entre les mains aucun autre bien à offrir à titre de sûreté à ses créanciers. Le processus qui l'amenait à se donner ou à donner un des siens en gage comme esclave ne devait guère être différent de celui rapporté par Tite-Live à propos des *nexi* et, notamment, de ce vieillard dont le sort avait si vivement ému la foule romaine. « Les dettes, nous dit l'historien latin, grossies sans mesure

---

ou quand le temps est expiré, lorsqu'il s'agit d'un gage comportant délai, dans ce cas-là le créancier devient le propriétaire mais après avoir attendu quinze jours ».

(1) Manu, VIII, 143; Yāj., II, 58.

(2) A. Leclère, *Chbap Kaul Bantop*, art. 8, *Codes cambodgiens*, II, p. 485.

(3) R. Lingat, *op. cit.*, p. 54.

(4) Trois ans en droit cambodgien, A. Leclère, *ibid.*

(5) Il s'agit là d'une règle générale s'appliquant tant au gage à conservation qu'au gage à usage. Voir Kane, *op. cit.*, III, p. 428 et *Vyavahārasārasaṅgraha*, p. 89-90.

(6) Breloer, *op. cit.*, p. 60. Le même problème se pose en droit romain à propos des *nexi*. Voir R. Monier, *op. cit.*, p. 16. En Israël, « le gage personnel n'était livré au créancier qu'à l'échéance et en cas de non payement de la dette » : R. de Vaux, *op. cit.*, p. 263.

(7) Kauṭ., *op. cit.*, III, 13 (trad. Sham., p. 207; trad. Meyer, p. 287).

(8) *Ibid.*

(9) Breloer, *op. cit.*, p. 42.

par les intérêts, d'abord l'ont dépouillé du champ de son père et de son aïeul, puis du reste de ses biens, enfin, comme une gangrène, ont gagné son corps... » [1]. C'est là un processus, hélas, bien connu de tous les peuples qui ont admis l'esclavage pour dettes. Le droit chinois ancien ne l'ignorait pas qui avait déclaré inaliénables les champs concédés au paysan. Protégé malgré lui, celui-ci ne pouvait pas vendre sa terre pour payer les dettes contractées dans les mauvaises années. Le législateur voulait ainsi l'empêcher de mettre le doigt dans l'engrenage, qui l'eût fatalement mené à l'asservissement [2]. Cette hypothèse d'une consolidation fréquente des liens d'esclavage temporaire s'appuie sur une expérience séculaire dont le souvenir hante, aujourd'hui encore, la mémoire des Indiens comme celle des divers peuples d'Extrême-Orient [3]. On ne voit d'ailleurs pas — à l'exception du cas qui devait demeurer assez rare de l'intervention d'un parent ou d'un ami fortuné — comment le malheureux, réduit à l'esclavage, et dont le travail ne servait à rembourser que les intérêts de sa dette, aurait pu trouver la somme nécessaire pour acquitter le capital et donc pour se racheter. Bien plus, à sa mort, cet esclavage devait, la plupart du temps, s'étendre à ses enfants qui se trouvaient alors dans l'alternative ou de payer la dette, devenue exigible du fait du décès de l'engagé, ou de s'engager eux-mêmes [4].

Peut-être est-ce de cette manière que l'esclavage, qui semble avoit été primitivement réservé aux peuples vaincus, aux *dāsa*, a gagné les conquérants aryens [5].

La dégradation de la servitude temporaire en servitude définitive était donc possible en droit et, croyons-nous, assez fréquente en fait. Il n'en demeure pas moins vrai qu'il s'agissait là de deux institutions différentes et que le statut de l'engagé était nettement plus favorable que celui de l'esclave proprement dit.

La différence essentielle séparant la condition juridique de l'engagé pour dettes

---

(1) Livre II, ch. xxiii, § 6.

(2) H. Maspero, *Les termes désignant la propriété foncière en Chine*, in *Rec. de la Soc. Jean Bodin*, t. III, *La tenure*, Bruxelles, 1938, p. 292.

(3) Il suffit de citer des films récents tels que *Mother India* ou *Pather Panchali* ou *La fille aux cheveux blancs*, ou encore les romans de Prem Chand. Un tel processus n'a sans doute pas été propre à l'Extrême-Orient : voir la remarque de M. P. Petot dans *L'hommage servile*, in *Rev. hist. de droit français et étranger*, 1927, p. 82. Voir aussi G. Contenau, *op. cit.*, p. 25-26.

(4) Solution découlant de la combinaison de Kauṭ., III, XI, 17-19 (trad. Shamasastry, p. 198; trad. Meyer, p. 276) et de Kauṭ., III, XIII, 9-10 (trad. Shamasastry, p. 206; trad. Meyer, p. 287). Voir aussi Manu, VIII, 223 et Kane, *op. cit.*, p. 416-417 et 442 et suiv. L'existence d'un esclavage pour dettes viager, voire même héréditaire, est attesté pour l'Inde anglaise : « What these written engagements were like, we learn from Mr. Liston's description of a servitude bond. In the *Journal of the Asiatic Society of Bengal* for the year 1837, he states that these bonds were daily executed and strictly enforced in the district of Gorakhpur. He mentions the case of a native who, in return for a loan of 51 rupees plus the interest at the rate of 12 per cent, is obliged to give his labour and that of his family to his creditor for an indefinite length of time, with the result that, if he died prior to the repayement of principal and interest, his children would be dragged into servitude for the fulfilment of their father's contract (*Journal of Asiatic Society of Bengal*, July-December 1837, p. 950). These service-bonds therefore served the purpose of enslaving whole families » (D. R. Banaji, *Slavery in British India*, Bombay, s. d., p. 69. Voir aussi les pages suivantes.)

(5) Le mot *arya*, comme ce fut aussi le cas pour le mot *franc* et le mot *thai*, désignait un peuple déterminé mais avait aussi le sens de « libre ». Voir pour *arya*, Dev Raj, *op. cit.*, p. 65, pour *franc*, M. Bloch, *La Société féodale, la formation des liens de dépendance*, Coll. Évol. de l'Humanité, Paris, 1940, p. 390; pour *thai*, R. Lingat, *op. cit.*, p. 6.

Dans la plupart des civilisations, l'esclave était essentiellement un étranger, le national ne pouvant être soumis qu'à la servitude pour dettes. C'était le cas à Rome, et aussi en Israël : R. de Vaux, *op. cit.*, I, p. 128 et suiv. Même là où le national peut être réduit en esclavage, l'une des sources les plus importantes de l'esclavage, demeure la capture en guerre : Siegel, *Slavery during the third dynasty of Ur*, s.d., p. 11; Lou Kan-Jou, *Histoire sociale de l'époque Tcheou*, thèse doct. univ., Fac. Lettres, Paris, 1935, p. 110; A. Pippon, *Beitrag zum chinesischen Sklavensystem...*, p. 40.

de celle de l'esclave était la faculté perpétuelle de rachat existant au profit du premier, le gage à usage étant imprescriptible [1]. D'autre part, si l'on en croit Kauṭilya, l'engagement ne faisait perdre à un individu ni ses droits de succession ni la faculté de garder pour lui l'argent gagné sans préjudice des intérêts du maître [2]. En outre il ne pouvait être astreint à des travaux impurs et il bénéficiait d'une certaine protection contre les mauvais traitements. La sanction de cette protection était, selon Kātyāyana, l'amende [3], et selon Kauṭilya, dans certains cas au moins, la perte de la créance et la libération du *bhogya* donné en garantie de celle-ci [4]. Enfin, conformément au droit commun du gage à usage, le créancier ne pouvait, même après l'écoulement d'un laps de temps prolongé, ni vendre l'engagé, ni le donner [5].

L'engagement pour dettes n'était pas la seule hypothèse de servitude temporaire Il faut y ajouter l'esclavage judiciaire qui, d'après Manu, pouvait frapper les membres des différents *varṇa*, à l'exclusion des brahmanes. C'était là un type de'sclavage pour dettes un peu particulier en ce sens que le travail de l'esclave ne représentait pas ici les intérêts d'une créance mais s'imputait sur le montant de l'amende elle-même qu'il servait à acquitter [6].

Rentraient encore dans la catégorie de l'esclavage temporaire la situation du prisonnier de guerre [7], celles de l'individu entré au service d'un maître pour en recevoir sa nourriture, le *bhakta-dāsa* [8], ou entretenu en temps de famine, *anākālabhṛta* [9].

Les textes ne parlent pas de la condition qui était faite à ces différents esclaves, mais il est permis de penser qu'elle devait être assez voisine de celle de l'engagé [10]. Il n'est cependant pas certain qu'ils aient joui, le prisonnier de guerre notamment, d'une protection aussi étendue que ce dernier [11].

A côté de cette servitude temporaire et en différant profondément, au moins en droit, existait dans l'Inde une servitude perpétuelle : celle des esclaves nés dans la maison, achetés, reçus en don et hérités. Nārada précise, en effet, que ces quatre catégories d'esclaves ne pouvaient recouvrer la liberté que par la seule libéralité

---

(1) Kauṭ., III, XII (trad. Shamasastry, p. 202; trad. Meyer, p. 281), Dev Raj, p. 92, 6, citant Gautama; XII, 39; Halhed, *op. cit.*, p. 156, affirme cependant le contraire : « if the debtor neglects to pay the creditor his money, and takes no thought of the person whom he left as a pledge that person becomes the purchased slave of the creditor ». Mais il s'agit là d'un témoignage extrêmement tardif.

(2) Kauṭ., III, XIII (trad. Shamasastry, p. 207; trad. Meyer, p. 288). Voir Breloer, *op. cit.*, p. 58; Dev Raj, *op. cit.*, p. 92, 9.

(3) *Vyavahārasārasaṅgraha*, p. 87, VII; voir Breloer, *ibid.*

(4) Kauṭ., III, XIII (trad. Shamasastry, p. 206; trad. Meyer, p. 287-288).

(5) Manu, VIII, 143. Voir aussi Kane, *op. cit.*, III, p. 429.

(6) Manu, IX, 229. Voir aussi Kauṭ., *loc. cit.* Il en était de même en Chine : H. H. Dubs, *Wang Mang and his economic reforms*, in *T'oung Pao*, XXXV, p. 248 : « These persons were freed when their terms were completed, so that they should be distinguished from the purchased slaves... »

(7) Kauṭ., *loc cit.*; Breloer, *op. cit.*, p. 34. Pour le droit grec ancien, voir Westermann, *Real Encyclopedie*, Suppl. VI, s. vº *Sklaverei*, col. 905.

(8) Manu, VIII, 415; Nār, V, 28 et 36. Kauṭilya emploie le terme *udaradāsa*, « esclave d'estomac ». Voir Dev Raj, *op. cit.*, p. 89-90 et 121.

(9) Nār., V, 31 : *anākālabhṛto dāsyān mucyate goyugaṃ dadat|* (éd. Jolly, p. 147) : « L'anākālabhṛtadāsa est libéré à condition qu'il donne une paire de bœufs ».

(10) Telle semble bien être l'opinion de Ruben, *op. cit.*, p. 18.

(11) Il n'est même pas certain que l'esclavage consécutif à une condamnation pénale ait toujours été temporaire. Voir, sur ce point, Ruben, *op. cit.*, p. 54.

du maître [1]. En outre leur état était transmissible à leurs descendants, de même que les droits possédés sur eux par le chef de maison, passaient aux héritiers de ce dernier.

Ce deuxième type de servitude était caractérisé par l'absence de personnalité juridique des individus qui s'y trouvaient soumis. L'esclave indien, semblable en cela à son homologue grec ou romain [2], n'était pas considéré comme un être humain, mais comme une chose. Les textes à cet égard sont très nombreux et significatifs [3].

Sans doute convient-il de faire preuve de prudence en ce qui concerne l'époque védique [4]. La littérature pâlie est, en revanche, tout à fait explicite : le *Majjhima-nikāya* affirme que l'esclave « ne possède même pas sa propre personne » [5] et un commentateur, cité par M. Dev Raj, range lui aussi les *dāsa* avec le bétail [6], parmi les effets mobiliers. Quant à Kauṭilya, qui semble cependant avoir une conception de l'esclavage plus humaine que celle de la plupart des autres auteurs indiens, lui aussi assimile bien souvent l'esclave aux animaux et aux choses et le désigne par le terme de « bipède », dont le sens, ici, n'est pas douteux. C'est ainsi

---

(1) Breloer, *op. cit.*, p. 35; Kane, *op. cit.*, II, 1, p. 185. Voir aussi Sir Ganganatha Jha, *The Vivāda-chintāmaṇi of Vāchaspati Mishra*, Baroda, 1942, p. 70 (289).

(2) Ou autre. Voir pour la Grèce Westermann, *op. cit.*; L. Gernet, *op. cit.* p. CXXII; pour la Mésopotamie Mendelsohn, *op. cit.*, p. 28-30 et Siegel, *op. cit.*, p. 28; pour Israël, R. de Vaux, *op. cit.*, p. 131; pour l'Égypte, Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt*, Le Caire, 1952, p. 7-8, 62 et suiv.; pour la Chine, A. Pippon, *op. cit.*, p. 52.

(3) Dev Raj, *op. cit.*, p. 64 et 70.

(4) En dépit des affirmations peut-être un peu catégoriques de M. Damodar Dharmanand Kosambi, dans son ouvrage *An Introduction to the study of Indian History*, paru à Bombay en 1956. A la page 92 nous lisons en effet : « The principal change in the productive relations was the formation of a servile class, from the conquered *dāsa* population, the word thereafter came to mean a helot of some sort. The *dāsa* by caste had not the right to initiation nor to bear weapons; he had no property, being himself property of the Aryan tribe as a whole, much in the same way as cattle. The RV bards sang occasionnally of *dāsas* as well as cattle and horses alloted by the king. The word *paśu*, which applies generally to beasts and particularly to cattle (which have to be tied up) is once applied to human beings also (RV 3.62.14) which mentions two-footed and four-footed *paśus*, much as the Greeks used *andrapodon* for slaves compared to the beasts *tetrapodon* ».

En réalité il s'agit là d'une interprétation quelque peu arbitraire de RV 3.62.14 :

Somo asmabhyaṃ dvipade catuṣpade ca paśave anamīvā isas karat.

« Que Soma soit pour nous, à deux pieds et à quatre pieds, pour le bétail une source de réconfort et de santé. »

Remarquons d'abord que le mot sanskrit *paśu*, qui signifie bétail, mais plus spécialement bétail pour le sacrifice, peut être mais n'est pas forcément un terme méprisant comme dans notre langue. Les animaux impurs, tel le chien, ne peuvent absolument pas se voir attribuer ce qualificatif et le *paśu* par excellence, le veau — ou plus généralement le bovidé — est un animal sacré dont on sait de quel respect il est entouré dans l'Inde.

En outre, dans ce *śloka*, le mot *dvipad* ne se rapporte pas aux esclaves mais plutôt, selon l'interprétation de Sāyaṇa, aux enfants de ceux qui chantent le bienfait de Soma. Il n'est toutefois pas exclu que, dès l'époque védique le mot *dvipad*, bipède, ait pu servir à désigner l'esclave comme ce sera le cas plus tard, ce terme ayant, selon le cas, le sens général d'être humain ou celui d'esclave. Il y a là, soulignée par M. Kosambi, une analogie très remarquable avec la Grèce où la dénomination de bipède servait couramment à désigner l'esclave. On la trouve dans Homère (Il.7.475, passage peut-être interpolé); par la suite elle devint d'un usage tout à fait courant; voir M. I. Finley, *Was Greek civilisation based on slave labour?* in *Historia* (1959), p. 146.

(5) Voir Dev Raj, *op. cit.*, p. 170.

(6) *Khuddaka pāṭha*, t. I, p. 216, cité par Dev Raj, *ibid.* Selon M. Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 23, le *Vālakhilya* mentionne une centaine d'esclaves qui sont placés dans la même catégorie que les ânes et les moutons; Chattopadhyay, *op. cit.*, p. 9 : « We can safely assume that their condition was no better than that of cattle, because the slaves might be bought, sold, loaned or given away. »

que, parmi les choses perdues susceptibles d'être réclamées par les personnes pouvant faire la preuve de leur droit, il cite les quadrupèdes et les bipèdes, objets identifiables par leur couleur, leur allure et leur forme [1].

De même le délit consistant à faire avorter une esclave est assimilé à celui qui consiste à rendre les petits quadrupèdes impotents [2].

Enfin le vendeur coupable de fausses déclarations sur l'état des bipèdes ou quadrupèdes vendus s'expose à des sanctions tant civiles que pénales. Sur le plan civil, la rescision de la vente peut être obtenue dans un délai de trois quinzaines si ce sont des quadrupèdes qui en ont fait l'objet et dans le délai d'un an si ce sont des esclaves car, ajoute Kauṭilya, c'est au bout ce ce laps de temps que leur bonne ou mauvaise condition peut être appréciée [3].

L'esclave n'est donc qu'un simple élément du patrimoine de son maître. Si l'on en veut une preuve supplémentaire, il suffit de se rappeler qu'il est vendu avec le reste des biens du débiteur lorsque ce dernier vient à tomber en déconfiture [4]. Ceci n'a d'ailleurs rien qui doive nous étonner car l'esclave, telle une chose quelconque, était dans le commerce et, par conséquent, était apte à faire l'objet de n'importe quel contrat : vente, dation en payement, location, gage, etc. Mais bien entendu, parmi ces contrats, la vente était le plus courant. M. Dev Raj cite à cet égard plusieurs expressions qui se retrouvent fréquemment dans les textes : *satena kīto dāso*, *satakīta dāsī* « homme ou femme esclave acheté pour cent pièces », confirmant ainsi le caractère négociable de l'esclave indien [5]. Ce caractère apparaît encore dans d'autres passages de son étude relatifs aux épopées : telle la mention du récit dont Sunaḥśepa est le héros dans le *Rāmāyaṇa* et qui décrit le troc d'un esclave opéré en vue d'un sacrifice. De même, nous dit Dev Raj, « le *Mahābhārata* nous conte l'angoisse d'un brahmane pauvre, incapable d'acheter un remplaçant, et ainsi contraint de choisir l'un des siens pour être envoyé comme victime d'un cannibale » [6]. Les circonstances sont moins dramatiques dans les *Jātaka* 402 [7] et 547 [8] auxquels se réfère M. Ruben, mais il y est également question d'achat d'esclave [9] par un brahmane. Enfin les inscriptions elles-mêmes

---

(1) Kauṭ., IV, VI (trad. Shamasastry, p. 243; trad. Meyer, p. 337). On retrouve cette même expression dans les inscriptions cambodgiennes : voir A. Barth, *Inscriptions sanskrites du Cambodge*, p. 63 (Inscr. de Vat Prey Vier) et G. Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, t. VI, p. 6-9 (Inscr. de Vat Prei Val, vol. VII).

Les mots « bipède » ou « homme » sont indifféremment employés dans l'Inde dans le sens d'esclave : voir Kauṭilya, III, 15 et aussi Bṛhaspati, dans le chapitre intitulé *Bhogaḥ saptavidhaḥ* : « les sept sortes de propriétés » (Aiyangar, p. 74)

paśustrī puruṣādīnāmiti dharmo vyavasthitaḥ /
yadyekaśāsane grāmakṣetrārāmāśca lekhitaḥ //
eka deśopabhoge 'pi sarve bhuktā bhavanti te /

« La loi est ainsi fixée en ce qui concerne les têtes de bétail, les femmes, les hommes et autres catégories. Si, dans un même édit royal ont été inscrits par écrit des villages, des terrains et des lieux de plaisance, même si la jouissance porte sur une partie de ces biens, toutes ces choses là sont possédées. »

Ici c'est le mot *puruṣa*, homme, et non *dvipad*, qui est employé, mais le sens est le même.

(2) Kauṭ., III, XX (trad. Shamasastry, p. 224; trad. Meyer, p. 312).

(3) Kauṭ., III, XV (trad. Shamasastry, p. 213; trad. Meyer, p. 297). Voir aussi Kauṭ., III, XVI (trad. Shamasastry, p. 215; trad. Meyer, p. 300).

(4) Voir Kane, *op. cit.*, III, p. 441.

(5) Dev Raj, *op. cit.*, p. 72.

(6) Dev Raj, *op. cit.*, p. 110.

(7) Ruben, *op. cit.*, p. 41-42.

(8) *id.*, p. 42-43.

(9) Ou, plus exactement, de dation en paiement.

font allusion aux ventes d'esclaves et au *dāsalekhya* ou titre constatant ces aliénations [1].

Mac Crindle, dans son *Periplus of the Erythrean sea*, affirme même qu'était organisée l'exportation d'esclaves de l'Inde vers la Perse ou vers d'autres contrées occidentales [2]. Bien que la littérature édifiante des *Jātaka* ne fasse mention qu'occasionnellement de ce commerce d'esclaves, les allusions qu'on y trouve à des ventes d'êtres humains, jointes aux indications de Kauṭilya, ne laissent aucun doute sur l'existence d'une traite de ce genre. Il y a même toutes raisons de penser que l'Inde a connu un commerce d'enfants. Sans doute, si l'on en croit Kauṭilya, était-il interdit aux *arya* des quatre castes de vendre leurs propres enfants comme esclaves. Tout au plus, en temps de détresse, Kauṭilya leur permet-il de les engager dans les liens d'une servitude temporaire. Il convient toutefois de remarquer que ces dispositions protectrices de l'enfance ne valaient qu'à l'égard des *arya* et qu'aucune interdiction analogue ne frappait les *mlechchha*, c'est-à-dire les non-Aryens [3]. Quant aux enfants d'esclaves, il ressort du texte qu'ils pouvaient parfaitement être vendus par le maître, à la seule condition que ce ne fût pas à l'étranger [4]. D'ailleurs les *Jātaka*, comme plusieurs autres textes indiens, décrivent, à plusieurs reprises, des ventes d'enfants, même d'enfants *arya*, et, qui plus est, de caste brahmanique. C'est ainsi que le généreux prince Vessantara, mû par l'esprit de détachement poussé à l'extrême par la doctrine bouddhique, n'hésite pas à donner ses deux enfants à un vieux brahmane. De cette manière le vieillard se trouve en mesure de revendre les petits esclaves au roi du Kalinga, leur grand-père, et de négocier une importante rançon [5]. M. Ruben cite aussi l'histoire d'un *yogin* qui, par magie, procure des fils à un roi, mais en prenant soin de se réserver le premier d'entre eux [6]. On peut encore ajouter, dans cet ordre d'idées, la fameuse légende, rapportée par Hemacandra, selon laquelle l'astucieux brahmane Cāṇakya aurait acheté le futur empereur Candragupta à sa mère. Celle-ci, enceinte, avait éprouvé l'envie de boire la lune et Cāṇakya, moyennant la promesse de la remise de l'enfant, lui avait fait voir de l'eau dans laquelle la lune se reflétait [7].

Dans ces deux derniers cas il s'agissait, reconnaissons-le, d'acquisitions un peu spéciales. En revanche c'est d'un achat tout à fait banal qu'il est question dans le *Jātaka* 62. Un brahmane jouait habituellement aux dés avec un roi. Celui-ci gagnait à tous les coups pour avoir fredonné cette vérité : « Toute rivière est sinueuse, toute espèce d'arbre est ligneuse et toute femme qui le peut se conduit mal avec qui veut ». Le brahmane se jura d'avoir sa revanche et, pour cela, de se procurer une épouse irréprochable. Pour y parvenir, il acheta à une pauvre femme une petite fille nouveau-née et l'éleva avec soin, à l'abri de toute tentation, jusqu'à ce qu'elle eût atteint l'âge nubile [8]. Il est vraisemblable que de tels marchés ne devaient pas

---

(1) Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 227.

(2) J. W. McCrindle, *Periplus of the Erythrean sea*, Calcutta, 1879, p. 12. Il semble aussi que des esclaves aient été importés d'Arabie dans l'Inde : voir Wilfred H. Schoff, *The Periplus of the Erythrean Sea*, London, Bombay and Calcutta, 1912, § 36 *in fine* et, pour le texte grec, Hjalmar Frisk, *Le Périple de la mer Erythrée*, Göteborg, 1927, p. 12, § 36 *in fine*. Voir enfin Dev Raj, *op. cit.*, p. 100-101, et aussi E. H. Warmington, *The commerce between the Roman Empire and India*, Cambridge, 1928, p. 145-146 ; 261-262.

(3) Kauṭ., III, XIII (trad. Shamasastry, p. 205-206 ; trad. Meyer, p. 286).

(4) *Ibid.*, p. 207.

(5) Ruben, *op. cit.*, p. 42-44.

(6) W. Ruben, *Uber die Literatur der vorarischen Stämme Indiens*, Berlin, 1952.

(7) W. Ruben, *Die Lage der Sklaven in der altindischen Gesellschaft*, p. 35. Il est vrai que Candragupta était peut-être de caste inférieure ; son caractère *arya* n'est toutefois pas mis en doute.

(8) A. Foucher, *Les vies antérieures du Bouddha*, Paris, P.U.F., 1955, p. 175-177.

alors être rares et que les pauvres gens se résignaient à se séparer de leurs enfants parce que telle était la condition de leur propre subsistance. Le *Vāyupurāṇa* fournit d'ailleurs un exemple d'une pareille vente en décrivant comment, lors d'une famine, la femme de Viśvāmitra attacha une corde au cou du second de ses trois fils et le vendit pour 100 vaches afin de pouvoir faire vivre ses deux autres enfants [1].

Les ventes d'être humains étant ainsi attestées par de nombreux documents, il est permis de se demander s'il existait, dans l'Inde, des marchés d'esclaves analogues à ceux de la Grèce antique ou de l'Empire romain [2]. Sans doute n'a-t-il pas été possible de relever, en sanskrit, d'expressions particulières à ce type de commerce. Mais il serait prématuré, croyons-nous, d'en conclure pour autant à l'inexistence de marchés humains dans ce pays.

Un texte bien connu, mais auquel on n'a peut-être pas prêté une attention suffisante, mérite d'être versé au débat. C'est le passage de Kauṭilya relatif à la garantie contre les vices cachés en matière de vente d'esclaves et de quadrupèdes. Notre auteur commence par indiquer que la déclaration d'absence de vices faite faussement par le vendeur est punie d'une amende de 12 *paṇa*. Voilà pour la sanction pénale. Puis, passant à la sanction civile, il ajoute que la rédhibition de la vente est possible pendant un délai qui est de trois quinzaines s'il s'agit d'un quadrupède et d'un an s'il s'agit d'un être humain. C'est là, en effet, d'après Kauṭilya, le temps nécessaire à l'acheteur pour lui permettre de se rendre compte si l'animal ou l'esclave est ou non en bon état [3].

Sans doute ce texte fort intéressant ne précise-t-il pas si les ventes qu'il régit sont celles conclues sur les marchés publics. Mais les dispositions qu'il contient ressemblent étrangement à celles qui furent prises à Rome, vers le IIᵉ siècle avant notre ère, par les édiles curules. Or nous savons que ceux-ci avaient jugé utile d'intervenir en raison des dangers particuliers menaçant les acquéreurs dans ce genre de transactions. Les marchands d'esclaves et d'animaux n'étaient pas, en effet, comme les autres co-contractants, connus de l'acheteur qui avait toujours au moins la possibilité de se renseigner sur leur compte; c'étaient souvent des étrangers et, qui plus est, mal famés, passant pour très habiles à dissimuler les vices et les défauts de la chose vendue. C'est pourquoi les édiles avaient exigé des vendeurs la promesse de fournir un individu ou un animal exempt de vices. Ils avaient aussi prévu, dans l'hypothèse de la découverte d'un vice postérieurement à la vente, une sanction qui pouvait consister, au choix de l'acquéreur, soit en une action rédhibitoire tendant à la rescision du contrat, soit en une action estimatoire permettant d'obtenir la réduction du prix versé [4]. De telles garanties ne s'appliquaient nullement, à cette époque, aux ventes conclues hors des marchés. C'était

---

(1) Ruben, *op. cit.*, p. 77-78. Cette pratique survivra dans l'Inde. Pour le Moyen Âge, voir K. A. Nikalanta Sastri, *The Colas*, Madras, 1935-1937, t. II, p. 367.

(2) Voir Ruben, *op. cit.*, p. 45, 77-79; Dev Raj, *op. cit.*, p. 100-101. La Chine semble aussi avoir connu ces marchés d'esclaves ; C. Martin Wilbur, *op. cit.*, p. 121 et suiv.; H. H. Dubs, *op. cit.*, p. 248; H. Maspero, *La Chine antique*, Paris, 1955, p. 93, n. 3.

(3) Kauṭ., III, XV (trad. Shamasastry, p. 214; trad. Meyer, p. 297). En Chine, les contrats prévoient des délais beaucoup plus courts : 10 jours, dans un acte de vente étudié par M. J. Gernet, dans son article : *La vente en Chine d'après les contrats de Touen-Houang (IXᵉ-Xᵉ s.)*, in *T'oung Pao*, XLV (1957), p. 364-369.

(4) Nous adoptons ici l'opinion traditionnelle, rattachant la création de cette action à l'initiative des édiles curules. Il faut toutefois signaler que, pour certains romanistes, cette action ne daterait que de Justinien. R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, II, Paris, 1948, p. 161. La controverse ne présente que peu d'intérêt pour notre propos.

aux contractants eux-mêmes que revenait le soin d'assurer leur propre protection par l'insertion, dans le contrat, de clauses appropriées.

Les solutions romaines ne suffisent évidemment pas à expliquer le droit indien. Toutefois, dans le cas précis qui nous intéresse, il ne paraît pas exclu que des dispositions présentant une telle parenté aient pu être inspirées par une situation analogue. On peut noter en particulier le fait d'avoir assimilé les esclaves aux animaux qui, dans toutes les civilisations et sous toutes les latitudes, se vendent sur les marchés; un indice supplémentaire est fourni par la sanction pénale, en cas de fausse déclaration, qui s'explique beaucoup mieux s'il s'agit de vente intéressant l'ordre public et, comme telle, réglementée, que d'un simple contrat entre particuliers.

Nous sommes d'ailleurs certains, par des témoignages d'époques diverses, que l'Inde n'a pas ignoré la traite des esclaves. C'est ainsi que le *Périple de la mer Érythrée*, du IIIe siècle de notre ère, fait état d'un marché d'esclaves à Barygaza, port situé sur la côte ouest au Nord de l'actuelle Bombay, utilisé pour l'importation du bétail humain, notamment de celui venant de Perse. Les mentions de places commerciales de ce genre se retrouveront par la suite jusqu'au XIXe siècle [1].

Susceptibles d'être vendus, les esclaves pouvaient aussi faire l'objet de divers autres contrats. Le *Vinaya* et les *Jātaka* fournissent plusieurs exemples de dations en payement réalisées à l'aide d'esclaves, soit que ceux-ci aient été remis à titre d'honoraires [2], soit qu'ils aient été livrés en vue du remboursement d'une dette [3].

Les esclaves pouvaient être donnés également sans contre-partie, dans une intention de pure libéralité. On voit par exemple — et c'était le cas le plus fréquent — des esclaves inclus dans les fondations et donations de caractères religieux ou charitable [4]. La littérature indienne mentionne aussi la présence d'esclaves dans les dots de reines ou de princesses [5].

Les maîtres ne se contentaient pas de disposer de leurs esclaves, soit à titre onéreux, soit à titre gratuit, il leur arrivait de les louer à temps pour en tirer profit. Plusieurs *Jātaka* mettent ainsi en scène des femmes travaillant à gages mais pour le compte de leur maître à qui l'argent gagné devait être versé. Nous voyons, en effet, un maître battre son esclave qui ne lui avait pas remis la somme reçue [6]. Enfin, lorsque le maître éprouvait des difficultés sur le plan financier, avant d'envisager la liquidation de ses biens immobiliers, l'engagement ou la vente d'un membre de sa famille, il avait toujours la ressource de procéder à la mise en gage de ses esclaves.

L'esclave, dans l'Inde comme ailleurs, semble donc bien avoir été assimilé juridiquement à un bien quelconque, à une *res*. Il n'en est pas moins vrai qu'en raison

---

(1) J. W. Mac Crindle, *op. cit.*, p. 12. Voir aussi Dev Raj, *op. cit.*, p. 73 et 100-101; Ruben, *op. cit.*, p. 45-46, qui cite toute une série de témoignages. Sans doute les razzias pouvaient-elles aussi alimenter un commerce d'esclaves aux frontières du pays; Rev Daj, *op. cit.*, p. 70.

(2) *Vin.*, I, 272, cité par Dev Raj, *op. cit.*, p. 74.

(3) Ruben, *op. cit.*, p. 41-44, *Jāt.* 402 et 547. La jeune fille donnée en paiement devient, dans l'une comme dans l'autre de ces *Jātaka*, l'épouse du créancier, mais il s'agit là d'hypothèses de mariage par achat, celui des *Asura*, l'une des huit formes de mariage connues par le droit indien (Manu, III, 21) et d'ailleurs déconseillée aux brahmanes. Dans cette catégorie de mariage, la femme était considérée comme une véritable esclave. Voir Ruben, *op. cit.*, p. 90.

(4) Dev Raj, *op. cit.*, p. 74, 107, 110 et Ruben, *op. cit.*, p. 50, *Jāt.* 456. A une époque plus tardive, les inscriptions aussi feront état de donations d'esclaves aux temples et monastères. Voir, par exemple, V. G. Ramakrishna Aiyer, *The Economy of a South Indian temple*, Annamalainagar, 1946, p. 138 et K. A. Nilakanta Sastri, *op. cit.*, t. II, I, p. 365-366. Pour les monastères bouddhiques, cf. *infra*.

(5) Dev Raj, *op. cit.*, p. 111. Au Moyen Âge, on trouvera des esclaves faisant ainsi partie de la dot de femmes de l'aristocratie : K. A. Nilakanta Sastri, *op. cit.*, t. II, I, p. 366.

(6) Dev Raj, *op. cit.*, p. 77.

de sa nature même se posaient à son sujet des problèmes qui ne se posaient pas pour les choses inanimées, ni même pour les animaux, en particulier le problème de sa famille, puis ceux de son patrimoine et de sa capacité.

La question du statut familial de l'esclave n'a malheureusement pas été élucidée. Elle est pourtant fort importante. Son étude aurait peut-être permis de déterminer si l'esclave indien jouissait vraiment, comme on l'a prétendu, d'une condition juridique supérieure à celle des autres esclaves de l'antiquité. Le problème n'est même pas effleuré par M. Dev Raj. Quant à M. Ruben, il se borne à présumer que certains esclaves indiens pouvaient se marier, mais sans apporter, à l'appui de cette conjecture, la moindre preuve, ni même le moindre argument. Breloer lui-même n'avait pas soulevé la difficulté. Il aurait eu cependant intérêt à éclaircir cet important point de droit pour étayer sa thèse selon laquelle le *dāsa* indien n'était pas un véritable esclave. Il faut avouer que les textes, à notre connaissance tout au moins, sont fort peu explicites en la matière. Deux d'entre eux cependant, sans concerner directement le sujet, pourraient paraître de nature à confirmer l'opinion émise par Breloer. Il s'agit de deux règles énoncées par Kauṭilya au chapitre XIII du livre III de l'*Arthaśāstra*. L'une affirme que l'esclave peut recevoir de son père des biens en héritage, ce qui suppose l'existence d'une famille servile légitime. L'autre interdit la vente à l'étranger d'un esclave mineur de huit ans — même né dans la maison du maître, recueilli par succession, acheté ou acquis de tout autre manière — sans le consentement de ses parents. Ces passages de Kauṭilya ne sont toutefois pas très clairs. Laissons pour l'instant de côté le premier sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Quant au second, il ne se trouve nullement corroboré par les autres normes édictées par les juristes. Nulle part n'apparaît, en effet, l'interdiction soit de vendre ou de donner l'un des membres de la famille servile indépendamment des autres, soit de répartir ceux-ci à la mort du maître entre les différents héritiers. D'autre part si Kauṭilya condamne bien le fait, pour le maître, de vendre ou d'engager une esclave enceinte, c'est en considération des soins nécessaires à l'esclave pendant sa grossesse et de son incapacité temporaire de travail, mais nullement afin d'éviter une séparation entre cette femme et le père de son enfant [1]. Il est donc très difficile de tirer des textes un argument soit en faveur soit à l'encontre de l'existence d'un statut familial servile. Mieux vaut reconnaître notre ignorance.

En pareil domaine la plus extrême prudence s'impose. Il serait hasardeux, en l'absence de règle juridique expresse, de déduire de textes étrangers à la question des conclusions trop catégoriques. A Rome en effet, les inscriptions funéraires comme les ouvrages littéraires nous montrent couramment des ménages serviles vivant en cohabitation permanente, élevant leurs enfants et engagés dans tous les liens familiaux. Il était prescrit d'éviter, autant que possible, de les séparer [2].

---

[1] Kauṭ., III, 13. Les esclaves compris parmi les effets successoraux pouvaient être partagés entre les différents héritiers : Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 97 (qui cite Gautama, XXVIII, 13) et 230. Voir aussi A. K. Chattopadhyay, *op. cit.*, p. 5 : « Usually, the slaves were inherited by the heirs of their rightful master. After the death of a father who had many slaves, his sons inherited them along with other movable and immovable properties. If there is a partition, the sons divided the slaves equally. But a single male or female slave would be successively set to work at the house of each in turn, the period of a slave's stay at any one house being fixed according to its owner's shares of the inheritance ».

[2] G. Glotz, *op. cit.*, p. 238 : « Bien des ménages d'esclaves se constituent sans opposition et les parents gardent leurs enfants ». On doit éviter de séparer les esclaves unis par des liens de parenté : E. Albertario, *D. 21, 1, fr. 35*, in *Studi Riccobono*, t. I, p. 613-651 ; R. Monier, *Manuel de droit romain*,

Ces esclaves étaient considérés par tous et se considéraient eux-mêmes comme mariés. Sur le terrain du droit cependant leur union n'avait aucunement la valeur d'un mariage légal, mais uniquement celle d'un *contubernium*, d'un simple concubinage.

Si, du statut familial de l'esclave nous passons au chapitre de son patrimoine, les renseignements se font plus précis, plusieurs auteurs juridiques s'étant exprimés à cet égard en termes exprès. Malheureusement, pour nettes qu'elles soient, ces affirmations ne laissent pas de nous embarrasser en raison des contradictions qu'elles présentent. Manu [1], Kātyāyana [2] et Nārada [3] déclarent que l'esclave, comme d'ailleurs le fils ou la femme, n'a aucun droit de propriété et que les biens qu'il peut acquérir reviennent au maître auquel il appartient. Une fois de plus le rapprochement s'impose avec la situation du *servus* et des autres membres de la *familia* romaine qui n'étaient pas titulaires d'un patrimoine et dont les acquisitions ne pouvaient profiter qu'au seul *paterfamilias*. Ce dernier avait évidemment toujours la faculté d'exercer sa générosité en abandonnant à ses fils ou à ses esclaves le produit des gains acquis par leur travail mais ce n'était là que pure libéralité de sa part [4]. Telle semble bien être la situation décrite par Kātyāyana lorsqu'il dit que la seule richesse susceptible d'être possédée par un esclave consiste dans le

---

t. I, Paris, 1947, p. 214. Des situations intermédiaires sont d'ailleurs concevables entre l'absence totale de statut familial qui caractérisait l'esclavage à Rome et le statut familial attaché à l'ingénuité. L'exemple de Gortyne le prouve. Voir, à cet égard, M. I. Finley, *The servile statuses of ancient Greece*, in *Rev. internationale des droits de l'Antiquité*, 1960, p. 171 : « The rules regarding adultery, divorce and relations between δοῦλοι and free women leave no doubt that it is proper to speak of marriage here, of a relationship which was more than a *contubernium*, because it created certain enforceable rights, but which was at the same time far less than a marriage between free persons ». Quelque chose d'analogue a pu exister dans l'Inde et ceci d'autant plus facilement que le droit indien reconnaissait huit formes de mariage parmi lesquelles les dernières étaient des formes considérées comme tout à fait inférieures.

(1) Manu, VIII, 416.

(2) Kāt., 724 :

dāsasya tu dhanaṃ yat syāt svāmī tasya prabhuḥ smṛtaḥ.

« La fortune qui peut appartenir à un esclave, le maître en est propriétaire. »

(3) Nārada, V, 41 (ed. Jolly, p. 149) :

adhanās traya evoktā bhāryā dāsas tathā sutaḥ.
yat te samadhigacchanti yasya te tasya taddhanam //

« On considère que trois catégories d'individus sont dépourvus de fortune : l'épouse, l'esclave et le fils; ce qu'ils acquièrent est la fortune de celui à qui ils sont. »

(4) Il en était de même en Grèce. Voir W. Westermann, *Real Encyclopedie*, Suppl. VI, s. v° *Sklaverei*, col. 898; Id., *The slave systems of Greek and Roman antiquity*, Philadelphia, 1955, p. 16 : « Whereas any legal recognition of property ownership by slaves cannot be proved for other states than Gortyn, the master in return for efficient service was accustomed to set aside a part of the earnings of the slave which might ultimately serve for the purchase of his liberty. Differing from the Roman *peculium* in that the Roman practise, as opposed to the law, recognized *de facto* the possessory rights of the slave in the property granted or acquired, it produced the result intended by the *peculium* because custom and the self-interest of the owner urged its application toward the ultimate freedom of the slave »; G. Glotz, *op. cit.*, p. 235 : « On lui permet de se constituer un pécule; quelquefois il exerce sa profession au dehors et dispose en partie de son salaire; il peut même faire fortune, étaler sa richesse. Jamais il ne jouit de ses biens qu'en vertu d'une autorisation révocable ». Voir aussi *id.*, p. 253-254; M. I. Finley, *op. cit.*, p. 160 : « The efficient skilled, reliable slave could look forward to managerial status. In the cities in particular, he could often achieve a curious sort of quasi-independance, living and working on his own, paying a kind of rental to his owner, and accumulating earnings with which, ultimately, to purchase his freedom ». La situation était sensiblement la même à Rome : W. Westermann, *Real Encyclopedie*, s. v° *Sklaverei*, col. 918; Id., *The slave systems of Greek and Roman antiquity*, p. 83; M. Rostovtzeff, *The social and economic history of the Roman Empire*, Oxford, 1957, t. I, p. 98, et t. II, p. 580, n. 23.

prix qu'il a reçu lorsqu'il s'est vendu lui-même et dans ce que le maître a pu lui donner par faveur [1]. Mais la *Kāmadhenu* prend soin de préciser que, même dans cette hypothèse, les biens laissés à la jouissance de l'esclave demeurent sous le contrôle du propriétaire de ce dernier [2]. L'analogie avec l'institution romaine du pécule est évidente. Mais le droit indien se serait-il montré plus libéral encore?

A deux reprises l'*Arthaśāstra* paraît bien l'admettre. Le premier passage, tiré du chapitre XXIV du livre II consacré au fonctionnaire chargé de l'agriculture, ne le fait d'ailleurs qu'implicitement. Parmi la main-d'œuvre que cet officier a pour mission de recruter figurent des esclaves. Or il semble résulter du texte que ces derniers, comme les autres travailleurs participant à l'exploitation du domaine royal, reçoivent, outre la nourriture, un certain salaire en argent. L'octroi de gages n'est d'ailleurs pas, en soi, incompatible avec la condition servile telle que nous l'avons décrite, puisque les sommes reçues profitent normalement au maître. Mais il ne peut pas en être de même ici car, s'agissant d'esclaves royaux, affectés à la culture du domaine royal, le payeur n'est autre que le maître et le bénéfice des gages doit demeurer acquis aux ouvriers sous peine d'absurdité. Une solution différente ne pourrait être imaginée que si le chef de l'agriculture n'avait pas été un agent de l'État mais une sorte d'entrepreneur ou de traitant, ce qui est peu vraisemblable. Toutefois ce passage n'est pas très clair, aussi serait-il aventureux, comme le souligne M. Ruben [3], de se fonder sur ce seul texte pour affirmer que l'esclave indien pouvait recevoir du maître, en sus de son entretien, un salaire en argent. Il n'est pas exclu, du reste, que les esclaves royaux aient pu jouir d'une condition meilleure que celle des autres *dāsa*. Même interprété dans le sens le plus favorable à l'esclave, ce premier passage de l'*Arthaśāstra* n'est donc pas absolument contradictoire avec les textes étudiés précédemment. Il est, en revanche, une autre phrase de Kauṭilya, sans ambiguïté celle-là, qui cadre plus difficilement avec ce que nous savons par ailleurs du statut servile et, tout particulièrement, avec la règle relatée par Manu, Kātyāyana et Nārada. Elle se retrouve, sous une forme légèrement différente, répétée à deux reprises au siège de la matière, c'est-à-dire au chapitre XIII du livre III, consacré dans sa majeure partie à l'esclavage : Kauṭilya déclare d'abord que l'esclave peut jouir des biens qu'il a reçus de son père en héritage et, un peu plus loin, que les biens d'un esclave défunt doivent revenir à ses proches. Ce n'est qu'en absence de tous parents, ajoute l'auteur, que ces biens sont recueillis par le maître. Comment concilier ces assertions de Kauṭilya avec celles des autres auteurs indiens? Il faut bien reconnaître que la tâche est malaisée. On peut admettre que le maître indien qui constituait à son esclave un pécule, conservait sur celui-ci un droit de regard, conformément à l'enseignement de la *Kāmadhenu*, et par conséquent un droit de propriété. Ce droit de propriété s'exerçait lorsque l'esclave venait à mourir sans héritiers : le maître reprenait alors les biens dont il avait laissé la jouissance à l'esclave. Toutefois, pour des raisons d'humanité, le droit indien considérait peut-être que la libéralité dont le maître avait fait preuve à l'égard d'un esclave devait aussi s'étendre à ses parents, vraisemblablement à ceux qui vivaient avec lui et à ceux-là seulement. Voilà une première interprétation du texte permettant de le concilier avec les précédents qui, apparemment, le contredisent. Elle est d'autant plus plausible que les maîtres indiens, autrefois comme aujourd'hui, préféraient sans doute se décharger du soin d'entretenir les familles de ceux qui étaient à leur service, en abandonnant à ces derniers la jouissance de certains revenus.

---

(1) Kane, *op. cit.*, t. II, I, p. 186.
(2) Kane, *op. cit.*, t. I, p. 293.
(3) Ruben, *op. cit.*, p. 87.

Il est possible aussi qu'il s'agisse là d'une simple vue personnelle de Kauṭilya qui, sur de nombreux points, paraît manifester, en matière d'esclavage, un idéalisme que l'on chercherait en vain chez les autres auteurs indiens.

Une troisième manière d'entendre la phrase de l'*Arthaśāstra* peut encore expliquer la divergence constatée : Kauṭilya a pu n'avoir en vue qu'une catégorie d'esclaves seulement : les engagés, à l'exclusion des esclaves définitifs dont nous nous occupons ici ...

Quoi qu'il en soit, nous ne croyons pas que cette contrariété des textes relatifs au patrimoine servile puisse s'expliquer par une évolution en la matière.

Si les témoignages, discordants, font difficulté lorsqu'il s'agit du droit de l'esclave à la possession d'un patrimoine, il faut bien reconnaître qu'ils soulèvent au moins autant de problèmes lorsqu'on en vient à la question de sa capacité.

Selon Kātyāyana, l'esclave était incapable d'emprunter, au même titre que les femmes et les mineurs [1]. Cette incapacité de s'engager n'était d'ailleurs pas restreinte au prêt : Kauṭilya s'exprimant en termes généraux, on est en droit de penser qu'elle s'étendait à tous les contrats [2]. Le même auteur prend cependant soin d'ajouter qu'il pouvait y être remédié par un autorisation du maître [3].

Une telle incapacité ne doit nullement s'analyser, comme on pourrait être tenté de le faire au premier abord, en une incapacité d'exercice. L'absence de personnalité du *dāsa* devait, en effet, entraîner, en bonne logique, non pas une simple incapacité d'exercice, ni même une incapacité de jouissance [4], mais l'impossibilité radicale pour lui d'apparaître sur la scène juridique, en vertu du principe que, sur le plan du droit, les choses, les *res*, *pro nullis habentur*.

Une disposition de Manu, reprise par Kātyāyana et Nārada, paraît toutefois en contradiction avec ce principe de logique juridique : « Lors même, dit Manu, qu'un esclave fait une transaction quelconque, un emprunt par exemple, pour la famille de son maître, celui-ci, qu'il ait été absent ou non, ne doit pas refuser de la reconnaître [5].

La contradiction n'existe pourtant qu'en apparence, l'esclave n'agissant pas pour son propre compte mais intervenant uniquement comme intermédiaire entre les contractants. L'obligation ne prend donc pas naissance sur sa tête mais se forme directement entre le tiers, d'une part, et le maître, de l'autre [6]. Telle était la solution du droit romain. Juridiquement, il y avait là quelque chose d'analogue à ce qui se passe de nos jours lorsqu'un chien bien dressé va, tous les matins, au bureau de tabac voisin, chercher le journal pour son maître. Certains juristes estiment même que de simples machines, celles par exemple qui distribuent des bonbons ou des cigarettes dans le métro ou dans les gares, sont aptes à jouer ce rôle d'intermédiaires entre les parties au contrat.

Sur le plan du droit, l'assimilation est donc possible entre l'intervention de l'esclave et celle de l'animal ou de la machine. Comment cependant ne pas apercevoir le caractère factice d'une telle identification? Il ne peut s'agir là que d'une simple fiction juridique, impuissante à modifier la nature même de l'esclave qui

(1) *Vyavahārasārasaṅgraha*, p. 85; Kane, *op. cit.*, t. III, p. 413.

(2) Kauṭ., III, 1 (trad. Shamasastry, p. 168; trad. Meyer p. 238); Kane, *op. cit.*, III, p. 412-413.

(3) *Ibid.*

(4) Selon l'analyse faite par G. Micolier pour l'esclave romain : *Pécule et capacité patrimoniale*, thèse, Lyon, 1932, p. 12 et suiv.

(5) VIII, 167.

(6) L'esclave ne faisant qu'emprunter ou prolonger la personnalité du maître, Micolier, *op. cit.*, p. 28.

est celle d'un être raisonnable, et son comportement, qui demeure, en dépit de toutes les règles de droit, un comportement humain [1]. Les juristes n'auraient d'ailleurs pu, sans aller à l'encontre du but poursuivi par l'institution, pousser les principes jusqu'à leurs plus extrêmes conséquences. L'esclavage, dans les civilisations qui l'admettent, est conçu avant tout en fonction de l'intérêt économique qui se confond, à ce stade de développement social, avec celui du maître. Or, cet intérêt commande de tirer de l'esclave toutes les utilités qu'il est susceptible de comporter, il commande, en particulier, d'utiliser au service du maître l'intelligence et la volonté dont l'esclave est doué, et cela nonobstant tous les systèmes forgés par les juristes.

En réalistes qu'ils étaient, les Romains ont parfaitement compris cet impératif et se sont montrés peu soucieux de sacrifier aux principes. Leur objectif, d'ordre pratique, était de faciliter le commerce juridique, compte tenu de l'existence d'une nombreuse classe servile. Il importait donc que l'esclave, conçu uniquement comme instrument, fût habilité à jouer parfaitement ce rôle. Étant donné sa nature, l'efficacité d'un tel instrument supposait, en effet, qu'il possédât une certaine initiative. Pourquoi la lui eût-on refusée? Le fait est que le droit romain, en continuant à dénier à l'esclave la personnalité, est arrivé, dès l'époque classique, à lui permettre quantité d'opérations juridiques. Sans doute ne peut-on parler de capacité au sens où nous l'entendons aujourd'hui, puisque celle-ci n'existait pas dans l'intérêt propre de l'esclave, mais le rôle de ce dernier dépassant, nous l'avons vu, celui de simple instrument, il est possible, croyons-nous, d'admettre néanmoins avec Monier [2] qu'une certaine capacité juridique fut reconnue à l'esclave au profit du maître.

Parmi les esclaves romains, il y a lieu de distinguer entre ceux qui étaient pourvus d'un pécule et les autres. Les premiers, fort nombreux — car la plus grande partie du commerce, sous l'empire, était entre leurs mains — [3] agissaient sur cette sorte de petit patrimoine mis à leur disposition par le *dominus* à peu près exactement comme s'ils en avaient été propriétaires. Leurs pouvoirs d'administration, extrêmement larges, s'étendaient jusqu'aux actes de disposition des effets compris dans le pécule, qui leur étaient permis sans qu'il leur fût besoin d'autorisation spéciale. L'esclave pouvait aussi acquérir la possession ou contracter des obligations sans le consentement et même à l'insu du maître, qui se trouvait alors engagé jusqu'à concurrence de l'actif du pécule. Cette liberté de l'esclave sur son pécule était telle que, dans le langage courant, on l'assimilait à la propriété [4]. Sur le plan juridique, un tel esclave apparaissait comme tout à fait distinct de son maître avec lequel il entrait d'ailleurs fréquemment en rapports contractuels [5].

Cette individualité de l'esclave s'était développée à Rome indépendamment même du pécule. Dans le domaine du droit des biens, le *dominus* pouvait acquérir la

---

(1) Les différents droits qui ont admis l'esclavage ont bien été obligés de le reconnaître. Voir, pour les droits grec et romain, W. Westermann, *Real Encyclopedie*, Suppl. VI, s. v° *Sklaverei*, col. 895; Id., *The slave systems of Greek and Roman antiquity*, p. 81 : «Special treatment of the slave as *res* was necessarily required, however, by the recognition of these human qualities which distinguished him from other objects of use and exchange. (This was recognized in the differentiation of agricultural property into *instrumentum mutum, semi-vocale et vocale*, made by Varro, *De re rustica*, I, 17, 1.)»; G. Glotz, *op. cit.*, p. 235. Pour l'Egypte, voir Abd el-Mohsen Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt*, p. 82 et suiv.

(2) Monier, *op. cit.*, I, p. 211.

(3) W. W. Buckland, *A Manual of Roman private law*, Cambridge, 1939, p. 37.

(4) W.W. Buckland, *The Roman law of slavery. The condition of the slave in private law from Augustus to Justinian*, p. 187.

(5) *Id.*, p. 188

possession ou la continuer par l'intermédiaire d'un esclave [1]. Ce résultat est assez remarquable si l'on songe que la possession requérait, en droit romain, la réunion de deux éléments, le *corpus*, c'est-à-dire la maîtrise matérielle de la chose, et l'*animus*, où la volonté de posséder pour soi. Le premier pouvait être fourni par l'esclave tandis que le second, en théorie, s'appréciait chez le maître. La condition d'intelligence de l'acte posé n'en était pas moins exigée aussi de l'esclave. Il s'ensuivait que si l'un des deux acteurs, le maître, ou l'esclave, venait à manquer à cette condition, il ne pouvait être question de possession, état de choses regrettable. Aussi, pour y remédier, les Romains surent-ils donner la préférence aux considérations d'utilité sur les déductions de la stricte logique. C'est ainsi, par exemple, que le jurisconsulte Paul admet la possibilité pour un *infans* d'acquérir la possession par l'intermédiaire de son esclave, celui-ci seul fournissant non seulement le *corpus*, l'élément matériel, mais encore l'*animus*, l'élément intentionnel indispensable à une telle acquisition. Un autre texte de Paul se montre encore plus audacieux à cet égard. Il est vrai qu'il est peut-être interpolé mais il n'en révèle pas moins, même s'il date d'une époque postérieure, jusqu'où le droit romain a pu aller dans cette utilisation de l'intelligence et, par conséquent, de l'humanité de l'esclave. Selon ce fragment, attribué à Paul par le *Digeste*, il était même impossible d'acquérir, par l'intermédiaire du *servus*, lorsque manquait chez lui l'intention d'agir en vue de rendre son maître possesseur, ce qui revenait à faire dépendre entièrement de la volonté de l'esclave l'effet de la prise de possession [2].

Ne sommes-nous pas très loin de l'image que l'on se fait habituellement de la capacité du *servus* romain? Sans doute ne s'agissait-il que d'un pouvoir purement dérivé, comme le souligne Buckland [3], mais qui n'en était pas moins très important dans la réalité.

Le *servus*, qui pouvait ainsi rendre son maître possesseur, pouvait également le rendre propriétaire, et cela par tous les moyens admis par le droit à cet effet, même à l'insu du bénéficiaire. Ici encore un texte prend en considération la *voluntas* de l'esclave [4]. En matière de droits personnels, l'esclave avait aussi la faculté d'acquérir pour son maître, qu'il agît sur ordre ou qu'il agît *invito*, voire *vetante domino*, et cela quand bien même l'acte juridique générateur de droits eût simultanément créé des obligations à la charge du maître [5]. Celui-ci, responsable *in solidum*, pouvait être poursuivi au moyen de diverses actions, selon les cas *quod jussu*, *institoria*, *exercitoria*, *tributoria* ou, la plus générale de toutes, fondée sur l'enrichissement sans cause, l'action *de in rem verso* [6].

D'autre part si l'esclave romain était tenu *pro nullo* sur le terrain du droit civil et du droit prétorien, il n'en était pas de même dans le domaine du droit naturel [7], *quia quod ad jus naturale attinet omnes homines aequales sint* [8]. Cette reconnaissance *jure naturali* de la personnalité de l'esclave n'était pas entièrement sans

---

(1) *Id.*, p. 130 et suiv.

(2) *Ibid.*

(3) *Id.*, p. 133 et 206.

(4) *Id.*, p. 135-136.

(5) *Id.*, p. 154.

(6) *Id.*, p. 116 et suiv.

(7) *Id.*, p. 165; p. 683 et suiv. Voir Gradenwitz, *Natur und Sklave bei der* naturalis obligatio, 1900; Arangio-Ruiz, *Istituzioni*, 1937, p. 410.

(8) Ulp., *D.*, L, 17, 32. Voir Buckland, *op. cit.*, p. 73; W. Westermann, *Real Encyclopedie*, s. v° *Sklaverei*, col. 1044 et suiv.; voir aussi *D.*, L, 5, 4, 1 : ...*libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut jure prohibetur. Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur*; et *Inst. Just.*, I, 2, 2 : ... *iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur.*

incidence sur le droit positif lui-même. Les promesses du *servus* engendraient, en effet, une *naturalis obligatio* sans effet juridique tant que l'esclave demeurait soumis à l'état servile mais susceptible de produire un tel effet postérieurement à sa sortie de l'esclavage s'il venait à être affranchi [1].

Enfin, et même avant que les juristes romains eussent accueilli le concept de droit naturel, l'esclave, simple chose devant la loi, avait toujours été reconnu comme une personne devant les dieux et ici encore le serment prêté en état de servitude, nul au regard du droit, n'en avait pas moins une valeur religieuse très grande qui le faisait utiliser par les juristes en vue de faire naître l'obligation juridique de fournir au maître des *operae* après l'affranchissement [2].

L'incapacité frappant l'esclave, dans l'Inde comme à Rome, ou en Grèce, n'était d'ailleurs pas seulement une incapacité de contracter mais encore une incapacité de témoigner et même, plus largement, d'agir en justice [3]. Toutefois, comme à Rome encore, cette incapacité souffrait des exceptions. C'est ainsi notamment que l'esclave pouvait être entendu devant le tribunal en matière pénale [4], en cas d'absence d'autres témoins [5], dans les différends l'opposant à d'autres éléments de statut servile [6] et il semble bien qu'en ce domaine le droit romain se soit montré plus libéral que le droit indien puisque les empereurs, dans le but de faire respecter les mesures de protection qu'ils avaient édictées en faveur des esclaves, allèrent jusqu'à permettre à ceux-ci de se plaindre devant les magistrats des mauvais traitements subis. C'était là encore reconnaître au *servus* une certaine capacité juridique et, cette fois-ci, non plus au profit du maître mais dans son propre intérêt. Rien de semblable ne nous est révélé par les textes juridiques indiens.

---

(1) Ulpien, *D.*, XLIV, 7, 14; Paul, *D.*, XII, 6, 13, *pr.*

(2) Monier, *op. cit.*, II, §86, p. 105; W. Westermann, *Real Encyclopedie*, *loc. cit.*, col. 993 (pour Rome) et col. 901 (pour la Grèce); Id., *The slave system of Greek and Roman antiquity*, p. 84. Voir aussi Franz Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz), Wiesbaden, 1957, notamment p. 558-559; l'auteur souligne toutefois que si l'esclave participait au culte privé, au culte domestique, il n'en était pas de même lorsqu'il s'agissait du culte, public, de la Cité; les esclaves étaient donc davantage portés à accueillir des dieux étrangers qu'à s'attacher aux dieux traditionnels. M. Bömer s'accorde cependant avec l'opinion générale pour déclarer qu'à Rome (sinon en Grèce) l'esclave, sur le plan religieux, est une personne, non une *res*, et que, sur ce plan, il est capable (son serment ou son *votum* sont valables).

(3) Buckland, *op. cit.*, p. 85; Westermann, *Real Encyclopedie*, *loc. cit.*, col. 989. Voir aussi Buckland, *A Manual of Roman private law*, p. 384; L. Gernet, *op. cit.*, p. XXVI; pour l'Inde, Nār., I, V, 53; voir aussi Dev Raj, *op. cit.*, p. 94, et Chattopadhyay, *op. cit.*, p. 11; Ruben, *op. cit.*, p. 31; *Vyavahārasārasaṅgraha*, p. 53; Kane, *op. cit.*, t. II, I, p. 187; t. III, p. 335. Il faut ajouter que les esclaves étaient soumis à des règles particulières en matière d'ordalie, semblables en cela aux hommes accusés de crime grave, aux athées, aux *mleccha* et, d'une façon générale, comme l'indique un commentaire de Nārada, à ceux qui sont privés de l'assistance des dieux. Bṛhaspati, *Kośavidhi*, 68 (ed. Aiyangar, p. 89), Nār., IV, 332; Kāt., 433.

(4) Kane, *op. cit.*, t. III, p. 337. Il en était de même en Grèce : voir L. Gernet, *op. cit.*, p. CXXVII.

(5) Kane, *op. cit.*, t. III, p. 333.

(6) Manu, VIII, 62 et 70. Voir aussi Kane, *op. cit.*, t. II, I, p. 187 et III, p. 335; *Vyavahārasārasaṅgraha*, p. 55, VI (Yājñavalkya). Il est vrai que les textes ne précisent pas si la déposition de l'esclave, dans le cas où elle est possible, vaut comme témoignage proprement dit ou comme simple renseignement. Mais il semble que le droit indien ancien, à la différence du droit cambodgien qui paraît avoir fait la distinction (A. Leclere, *Les codes cambodgiens*, t. II, p. 214, Kram Saksey, art. 16), n'ait pas connu cette nuance. Ce texte cambodgien est évidemment très récent par rapport à l'époque envisagée ici; il ne faut cependant pas oublier que les ordonnances royales khmères, même quand elles ne datent que du XIXe siècle, se bornent à reprendre les vieilles règles indiennes transmises depuis de longs siècles par tradition.

Même solution en droit romain, Buckland, *op. cit.*, p. 87; Westermann, *op. cit.*, s. v° *Sklaverei*, col. 989.

Toute protection juridique n'a pourtant pas fait défaut au *dāsa* indien. Ici encore c'est leur qualité d'êtres humains qui explique la série de règles exorbitantes du droit commun des choses patrimoniales dont bénéficièrent, à partir d'une certaine époque, tant l'esclave indien que l'esclave romain.

En ce qui concerne le *servus* romain, nous sommes assez bien renseignés sur cette évolution, la plupart des mesures de protection de l'esclave pouvant être datées et leur auteur déterminé [1]. Parmi les dispositions législatives qui tendaient à promouvoir la sauvegarde de l'esclave, citons entre autres la loi Petronia de 19 après Jésus-Christ, défendant au maître de livrer le *servus* aux bêtes pour les jeux du cirque, sauf condamnation prononcée par le magistrat, les règles édictées par Claude et Hadrien réprimant les sévices ou le meurtre perpétrés sur la personne d'un esclave, le droit d'asile établi au profit du *servus* réfugié dans un temple ou auprès de la statue de l'Empereur et enfin la législation de Domitien destinée à préserver la chasteté de l'esclave, mesures pour la plupart reprises ou amplifiées par les empereurs chrétiens [2].

Il n'est malheureusement pas possible de fixer avec une telle précision la chronologie des normes de caractère analogue instituées à l'avantage du *dāsa* indien. La seule chose que l'on puisse affirmer c'est que les textes du *Tipiṭaka* ne font état d'aucune prescription de caractère législatif visant à la protection de l'esclave et ne mentionnent aucune sanction judiciaire réprimant les abus ou mauvais traitements infligés à des individus d'appartenance servile [3]. Bien plus, le *Tipiṭaka* fournit de multiples exemples d'esclaves impunément maltraités, mutilés ou même tués par leur maître [4]. Cet état de droit si défavorable à l'esclave est aussi celui reflété par les épopées. Le *Śanti-parvan*, en effet, met en scène des maîtres qui font travailler leurs *dāsa* sous la menace des fers, de l'emprisonnement ou de la mort [5] et le *Bhīṣma-parvan* met dans la bouche de Bhīṣma, menacé de mort par Kṛṣṇa, les mots suivants : « Portez-moi les coups que vous voudrez, je suis votre esclave » [6]. Les maîtres qui avaient ainsi le droit de vie et de mort sur leurs esclaves n'étaient évidemment tenus d'aucune obligation particulière à l'égard de la femme ou de l'enfant de statut servile. Le *Tipiṭaka* n'y fait en tout cas aucune allusion [7]. Quant au *Mahābhārata*, il nous montre comment Draupadī, perdue au jeu par son époux, le roi Yudhiṣṭhira, et réduite de ce fait à la condition servile, fut traitée indignement par les gagnants. Il rapporte en outre la réponse significative opposée par les maîtres aux protestations de l'infortunée jeune femme : « Désormais tu n'es qu'une esclave, nous pouvons donc nous servir de toi comme bon nous semble... » [8].

Kauṭilya, en revanche, manifeste une conception beaucoup plus humaine du statut servile. Faut-il en conclure que le droit s'est modifié depuis la rédaction du *Tipiṭaka* et des épopées ? Il est difficile de l'affirmer. L'incertitude demeure, en effet, quant à la date de ces différents textes. D'autre part Kauṭilya reflète-t-il

---

(1) Voir Westermann, *op. cit.*, s. v° *Sklaverei*, col. 991. Pour la Grèce, G. Glotz, *op. cit.*, p. 236-237.

(2) Voir notamment J. Gaudemet, *La législation religieuse de Constantin*, in *Rev. hist. de l'Égl. de Fr.*, 1947, et J. Imbert, *Réflexions sur le Christianisme et l'esclavage en droit romain* (*Mél. de Visscher*, I, 1949), p. 454 et 463-464.

(3) Dev Raj, *op. cit.*, p. 64. En ce sens, R. N. Mehta, *Pre-Buddhist India*, Bombay, p. 209.

(4) Dev Raj, *ibid.*

(5) *Id.*, p. 107.

(6) *Id.*, p. 108.

(7) *Id.*, p. 64.

(8) Dev Raj, *op. cit.*, p. 108-109.

vraiment le droit applicable de son temps? Ne présente-t-il pas, au contraire, comme solutions de droit positif de simples vues personnelles? La question demeure ouverte en l'état actuel de nos connaissances. Les précisions fournies par l'*Arthaśāstra* et la distinction établie entre l'esclavage temporaire et l'esclavage définitif nous inclinent cependant à croire qu'il s'agit de dispositions d'ordre pratique et non d'idées généreuses propres à leur auteur.

Kauṭilya semble séparer soigneusement le cas des personnes engagées de celui des esclaves proprement dits. Nous croyons, en effet, avec MM. Dev Raj et Ram Sharan Sharma, que toute la première partie du chapitre XIII traite uniquement d'esclavage à terme fixe [1]. Cette distinction a malheureusement été obscurcie par la traduction de Shamasastry qui emploie indifféremment le mot *slave* alors que l'*Arthaśāstra* utilise, au moins en ce qui concerne le type le plus courant d'esclavage temporaire, l'engagement pour dettes, un terme particulier, celui d'*āhitaka*, « engagé », par opposition à *dāsa*, « esclave » [2].

L'engagé ne peut se voir imposer certains travaux considérés comme dégradants ni certains traitements déshonorants. Ainsi le créancier n'a pas le droit de lui faire transporter un mort ou de lui faire ramasser des restes ou des ordures, interdiction qui est sanctionnée par la perte de sa créance [3]. La même sanction frappe le maître qui s'est fait baigner nu par une femme donnée en gage, ou qui l'a battue ou violée [4]. Toute contravention à ces dispositions de la part du maître entraîne la libération de l'engagé [5]. Il en est de même lorsqu'un homme de haute naissance donné en gage se trouve soumis à de mauvais traitements : Kauṭilya reconnaît alors à ce dernier le droit de s'enfuir [6]. Toujours selon l'*Arthaśāstra* le maître agissant à sa guise avec l'esclave ou la nourrice donnée en gage est passible de la première amende pour violence [7]. Il est punissable plus sévèrement si celle-ci appartient à autrui [8]. S'il s'agit d'une vierge, la faute du créancier qui l'a déshonorée, ou qui a permis à un autre de le faire, est réprimée avec une rigueur encore accrue : le coupable perd non seulement le montant du gage mais il se trouve en outre obligé de verser, à la jeune fille, une dot et, à l'État, une amende s'élevant au double de cette dot [9].

Dans un certain nombre d'hypothèses cette protection accordée par le droit aux esclaves temporaires était étendue, selon Kauṭilya, aux esclaves définitifs eux-mêmes. L'*Arthaśāstra* nous apprend, en effet, que les pauvres femmes et les vieilles esclaves du roi étaient garanties contre l'importunité de l'inspecteur du tissage [10], que le maître avait l'obligation de libérer son esclave lorsqu'elle avait eu de lui un enfant [11], qu'il se voyait interdire la vente ou la mise en gage d'une esclave enceinte à moins qu'il ne lui eût accordé un secours pour la période de

---

(1) *Id.*, p. 91-92. Ce texte est interprété de la même manière par Breloer, *op. cit.*, p. 42-43.

(2) Voir Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 164.

(3) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastry, p. 206; trad. Meyer, p. 287-288); Dev Raj, *op. cit.*, p. 89 et 92, n. 5.

(4) *Ibid.*; Ruben, *op. cit.*, p. 82.

(5) *Ibid.*

(6) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastry, p. 206; trad. Meyer, p. 288).

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*; Dev Raj, p. 89.

(9) Kauṭ., *ibid.*; Dev Raj, *op. cit.*, p. 89 et 92, n. 7.

(10) Kauṭ., II, 23 (trad. Shamasastry, p. 126; trad. Meyer, p. 176); Ruben, *op. cit.*, p. 82.

(11) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastry, p. 207; trad. Meyer, p. 289); Dev Raj, *op. cit.*, p. 90 et 93, n. 13; Ruben, *op. cit.*, p. 82. Même solution en Chine : C. Martin Wilbur, *op. cit.*, p. 161 : « The child of a slave woman and her master might be free, especially if it were a boy ».

l'accouchement [1], qu'il ne devait pas la faire avorter [2], que les gardiens de ville [3] ou de prison [4] abusant de femmes esclaves étaient châtiés. Était puni également celui qui violait la fille de son esclave : il devait en outre lui constituer une dot et lui donner des bijoux [5]. Quant à celui qui tenait une femme en esclavage pour avoir payé sa rançon (il s'agit là vraisemblablement d'une condamnée en justice pour laquelle un tiers avait versé la composition pécuniaire), s'il lui faisait violence, il avait non seulement à s'acquitter d'une amende, mais encore à fournir à la femme des vêtements et de l'argent [6].

Comme on le voit, la protection juridique accordée aux esclaves indiens visait principalement les femmes. On peut noter cependant quelques dispositions relatives aux individus de condition servile dans leur ensemble [7] et d'autres mesures concernant spécialement les enfants. Il était notamment interdit au maître d'imposer à un orphelin de moins de huit ans des travaux malsains. Le droit ne lui était pas reconnu non plus de vendre ou d'engager cet enfant dans un pays étranger [8]. Le contrevenant était passible d'une amende.

A ces différentes mesures de protection établies au profit des esclaves, M. Dev Raj ajoute ce qu'il qualifie de « protection contre l'enlèvement » [9]. Mais c'est aborder là une tout autre question. Si Kauṭilya mentionne, à plusieurs reprises, des peines sanctionnant l'enlèvement d'esclaves [10], ce n'est pas alors la protection de l'esclave lui-même qu'il a en vue, mais bien celle du maître. La soustraction d'un *dāsa* cause, en effet, à ce dernier un préjudice analogue à celui résultant du vol de n'importe quel élément de son patrimoine. Nous rejoignons ici ce que nous avons dit au début de ce paragraphe, à savoir que l'esclave, tout au moins l'esclave perpétuel, était assimilé à une *res* par le droit indien qui ne lui reconnaissait pas la personnalité juridique.

En résumé l'étude attentive des textes révèle d'abord l'existence d'une différence très nette de statut entre la servitude temporaire et la servitude définitive, seule cette dernière présentant des analogies certaines avec l'esclavage antique. Un correctif cependant à cette distinction : la servitude temporaire pouvait se transformer — et le cas devait être fréquent — en servitude définitive.

L'esclave perpétuel, qui nous intéresse principalement ici, n'était pas considéré comme une personne destinée à jouer un rôle sur la scène juridique, mais comme un simple élément du patrimoine. Tel était le principe. Mais, dans l'Inde pas plus

---

[1] Kauṭ., *ibid.*

[2] Kauṭ., III, 20 (trad. Shamasastry, p. 224; trad. Meyer, p. 312).

[3] Kauṭ., II, 36 (trad. Shamasastry, p. 164; trad. Meyer, p. 234-235); Ruben, *op. cit.*, p. 82.

[4] Kauṭ., IV, 9 (trad. Shamasastry, p. 253; trad. Meyer, p. 349-350); Ruben, *op. cit.*, p. 82-83.

[5] Kauṭ., IV, 12 (trad. Shamasastry, p. 260; trad. Meyer, p. 359). Meyer traduit ici différemment : « Entehrt einer eine Sklavin, die würdig oder fähig ist, sich loszukaufen... » ou « die der Loskaufung (durch einen anderen, d. h. der Freiheit) würdig ist » ou encore : « die umden Preis der Loskaufung (der Freilassung) fähig ist »; Ruben, *ibid.;* Dev Raj, *op. cit.*, p. 95.

[6] Kauṭ., *ibid.*

[7] Notamment une phrase, dont le sens est d'ailleurs controversé, selon laquelle ceux qui ne prenaient soin ni de leurs esclaves, ni des personnes qu'ils possédaient en gage, ni de leurs parents, devaient être ramenés par le roi à l'observation de leur devoir : Kauṭ., II, 1 (trad. Shamasastry, p. 47; trad. Meyer, p. 60).

Voir à cet égard Ruben, *op. cit.*, p. 80 et Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastry, p. 207; trad. Meyer, p. 289) qui interdit au maître d'emprisonner l'esclave sans raison (selon Shamasastry) ou qui punit celui qui sans motif empêche l'esclave de recouvrer sa liberté (selon Meyer).

[8] Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastry, p. 207; trad. Meyer, p. 289).

[9] Dev Raj, *op. cit.*, p. 95.

[10] Kauṭ., III, 17 (trad. Shamasastry, p. 217; trad. Meyer, p. 303), et IV, 10 (trad. Shamasastry, p. 255; trad. Meyer, p. 352).

qu'à Rome ou ailleurs [1], les juristes n'ont pu faire abstraction du fait que l'esclave était un être humain. Peut-être ont-ils donc, dans une certaine mesure, tenu compte de ses liens de famille. En ce qui concerne la possibilité pour lui d'avoir un patrimoine les textes sont contradictoires. Mais il est indiscutable que lui était reconnue la faculté d'acquérir, de contracter, voire même de témoigner en justice lorsque tel était l'intérêt du maître ou l'intérêt général. Une pareille faculté n'implique d'ailleurs nullement, nous l'avons vu, que l'esclave indien ait été capable juridiquement, son rôle n'étant alors que celui d'un simple instrument du maître ou du juge. Enfin, tardivement sans doute, l'esclave, la femme surtout, a pu bénéficier d'une certaine protection du droit.

Telle était la condition juridique du *dāsa*. Mais, pour se faire une idée exacte de l'esclavage dans l'Inde, il reste encore à examiner la condition de fait de la classe servile car, nous tenons à la souligner, il s'agit là de questions tout à fait différentes.

Une première remarque s'impose quand on étudie l'esclavage indien, c'est qu'il revêt un caractère presque exclusivement domestique. S'il se distingue de l'esclavage romain et, plus largement, de celui pratiqué dans tout le bassin méditerranéen à l'époque antique, c'est en ce domaine beaucoup plus que sur le plan juridique. Sans doute trouve-t-on mention, chez les auteurs indiens, d'esclaves employés sur les domaines ou dans les greniers royaux, mais leur nombre paraît avoir été infime par rapport à celui des *dāsa* utilisés par les familles à l'usage purement domestique [2]. Toujours est-il que ce sont à peu près uniquement des esclaves domestiques que mettent en scène les *Jātaka* [3]. Il remplissaient dans les maisons des fonctions diverses : les hommes étaient cuisiniers, valets, gardiens de porte, faisaient partie de la suite de princes ou de gens fortunés, destinée à les protéger, à les servir, ou même simplement à souligner leur rang dans la société. Quant aux femmes, elles pouvaient être employées comme nourrices, porteuses d'eau, cuisinières, décortiqueuses de riz, ou bien appartenir, elles aussi, à la suite de personnages occupant une position élevée dans la hiérarchie sociale, notamment à celle des reines et des princesses, ou enfin, au titre de *nāṭaka-itthi*, c'est-à-dire de danseuses, faire partie des harems princiers où elles ne tenaient évidemment pas le rôle d'épouses principales, mais celui de concubines destinées au divertissement du maître [4].

---

(1) W. W. Buckland, *The Roman law of slavery*, p. 155 : « The recognition of the slave's individuality was due to considerations of convenience and common sense... »; Westermann, *The slave systems of Greek and Roman antiquity*, Philadelphia 1955, p. 81 : « Special treatment of the slave as *res* was necessarily required, however by the recognition of these human qualities which distinguished him from other objects of use and exchange. (This was recognized in the differentiation of agricultural property into *instrumentum mutum, semi-vocale et vocale*, made by Varro, *De re rustica*, I, 17, 1.) » Voir aussi, pour l'Egypte, Abd el-Mohsen Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt*, Le Caire, 1952; pour la Mésopotamie, Siegel, *op. cit.*, p. 28 : « While it is true that legally the slave in Ur III was considered primarily as a thing, there is a good evidence to show that he was actually treated as a person in several respects ». Voir aussi pour l'esclavage dans notre propre droit : J. Carbonnier, *L'esclavage sous le régime du Code civil*, in *Ann. de la Faculté de Droit de Liège*, 1957, p. 55-63.

(2) Iljin, *op. cit.*, p. 110-111; Ruben, *op. cit.*, p. 88-89. Cette conclusion résulte aussi de l'étude faite par M. Dev Raj.

(3) Voir notamment les *Jāt.* 289, 330, 354, 419 Einl., rapportés par M. Ruben, *op. cit.*, respectivement p. 36, 50-51, 52 et 67.

(4) Dev Raj, *op. cit.*, p. 54-60; Ruben, *op. cit.*, p. 73. Le rôle des chanteuses et danseuses des temples n'était guère différent, Chattopadhyay, *op. cit.*, p. 8 : « The Devadashis were pretty slave girls who were compelled to be attached to the various Hindu temples of India. The Devadashis were usually purchased from their poor parents or slave merchants in their infancy by the priests of the different temples all over the country. They were carefully reared up by them. They were well trained in music, dancing and other fine arts. Outwardly they were married to gods of the

Si nous cherchons maintenant à déterminer l'appartenance de ces divers esclaves domestiques, nous les voyons le plus souvent, dans les *Jātaka*, agir pour le compte du roi ou des négociants des villes, puis, mais en nombre moindre, ouvrer pour les gros propriétaires fonciers, les ministres, les chefs militaires, les brahmanes occupant les postes de professeurs ou de chapelains, être attachés à la personne d'ermites ou travailler au service d'hétaïres [1]. Les monastères bouddhiques possédaient également des esclaves [2], ce qui peut sembler contraire à la règle établie par le Bouddha lui-même prescrivant que les esclaves ne pouvaient être admis dans son ordre qu'après leur affranchissement. Mais, comme le fait remarquer très justement M. Dev Raj, il n'y avait aucune contradiction entre cette prescription relative à la communauté bouddhique proprement dite et l'utilisation de la main-d'œuvre servile pour le travail d'entretien des monastères [3]. Sur ce point encore le parallélisme est frappant avec ce qui s'est passé en Occident. Comme l'avait fait le canon bouddhique, le droit ecclésiastique chrétien interdisait aux esclaves l'entrée dans les ordres, sauf affranchissement préalable consenti par le maître [4]. Les monastères chrétiens, semblables en cela aux communautés bouddhiques, n'en ont pas moins eu recours à la main-d'œuvre servile. Grands propriétaires terriens, ils ont agi exactement comme le faisaient à la même époque les laïcs sur leurs domaines. La règle de l'affranchissement préalable n'intervenait que lorsqu'il s'agissait d'introduire l'esclave au sein même de la communauté monastique et non lorsque celui-ci n'avait pour simple mission que de travailler pour elle et extérieurement à elle. Peut-être faut-il voir là une déviation de l'idéal primitif mais cette déviation était inévitable à partir du moment où les moines, abandonnant la vie errante et solitaire qui avait été d'abord la leur, se furent groupés et fixés au sol sous forme de communautés nombreuses dont l'entretien posait de graves problèmes d'ordre économique et social. Quoi qu'il en soit, malgré le silence ou les dénégations de certains auteurs, incapables d'admettre ce qui apparaît à leurs yeux comme une contradiction avec la morale bouddhique, il est certain que les monastères ont employé la main-d'œuvre servile. Le plus souvent c'étaient même soit des esclaves, soit des biens destinés à la subsistance de ces derniers qui constituaient l'essentiel des libéralités faites aux communautés bouddhiques par les riches bienfaiteurs [5].

---

temples they were attached to, and they were considered as sacred beings and, therefore, could not be touched by others. They were supposed to dance and sing in the temple every day in the morning and evening during the Arati (prayer and worship) before the altar of God. A Devadashi could never legally marry any human being during her life time. Sometimes, the kings and rich men also presented to the temples many beautiful slave girls who were confined there as the Devadashis. A Devadashi was severely dealt with if she married a commoner and tried to fly away.

« But curiously enough, these sweet blonds who were ravishingly beautiful, were secretly enjoyed by the priests. They were nothing but the concubines of the priests of the temples, who could utilise them according to their own sweet will. »

(1) Ruben, *op. cit.*, p. 73-77; Dev Raj, *op. cit.*, p. 51-52, 61-63.

(2) Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1956, p. 165-166.

(3) Dev Raj, *op. cit.*, p. 65-69; Walpola Rahula, *op. cit.*, p. 147; Chattopadhyay, *op. cit.*, p. 12.

(4) Gangres, c. 3, Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. I, I, p. 1034; I Tolède, c. 10 (Mansi, III, col. 1000), *PL*, t. LIV, col. 611. Pour l'Inde, voir notamment Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 135 et suiv.

(5) Walpola Rahula, *op. cit.*, p. 147 : « The evidence available shows that slaves, both male and female, were employed in monasteries from early days, and for their maintenance, large sums of money were deposited ». Les traités de discipline indiens et le témoignage du moine Fa-hien, qui fit un pèlerinage dans l'Inde au début du ve siècle, confirment l'existence, à cette époque, de donations d'esclaves aux communautés bouddhiques : J. Gernet, *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*. Des pratiques identiques étaient d'ailleurs suivies en

Les esclaves employés ainsi au travail domestique ou à la culture des grands domaines, laïques ou religieux, étaient-ils convenablement traités? Il est vraisemblable que, d'une manière générale, ils l'étaient plus humainement que leurs homologues utilisés dans les mines ou les *latifundia* d'Occident. Le négociant ou le petit propriétaire avait tout intérêt à les nourrir suffisamment et même à les soigner en cas de maladie, de la même façon qu'il avait intérêt à ménager ses bêtes de somme ou les animaux de son cheptel. Il est permis de penser aussi que les familles modestes qui employaient un seul ou tout au plus quelques esclaves étaient amenées, par l'effet du travail en commun, à les considérer comme intégrés à leur groupe. La situation de tels esclaves devait ressembler quelque peu à celle des *servi* de la Rome ancienne.

Il ne faudrait toutefois pas se faire de la condition de l'esclave indien un tableau trop idyllique. Sans aller jusqu'à s'apitoyer, comme le fait M. Dev Raj, sur le caractère pénible des besognes de la porteuse d'eau, de la décortiqueuse de riz ou de la cuisinière parce qu'elles devaient se lever tôt, été comme hiver, et que leur travail était fatigant et sale [1], on peut admettre que le sort du *dāsa* n'était pas toujours des plus enviables.

En guise d'aliments, les *Jātaka* nous apprennent que les esclaves pouvaient recevoir de la balle de riz [2]. Leurs rations étaient généralement misérables [3]. Kauṭilya confirme ce témoignage lorsqu'il indique que les *dāsa* étaient nourris de son et de farine [4] et abreuvés de mauvaise boisson, qu'ils pouvaient partager avec les animaux et particulièrement avec les porcs [5]. Encore ce médiocre ravitaillement ne leur était-il accordé qu'en proportion du labeur fourni [6].

Comme on peut le supposer, le vêtement était à l'avenant. Il était simplement constitué, si l'on en croit le *Dhammapada*, par une pièce de coton sale [7]. De même Apollonius de Tyane, décrivant les esclaves qui avaient accompagné à Rome une ambassade indienne, précise qu'ils étaient « nus sauf pour une pièce d'étoffe couvrant leurs parties génitales » [8], ce qui n'a rien d'étonnant, les pauvres gens étant, aujourd'hui encore, dans l'Inde du Sud, vêtus de cette façon rudimentaire.

Si l'on examine les travaux accomplis par les esclaves, on s'aperçoit qu'ils étaient de nature très variée. Il s'agissait le plus fréquemment, comme nous l'avons déjà noté, d'occupations d'ordre domestique : cuisine [9], ménage, balayage, service de valet ou de femme de chambre [10], services corporels tels que ceux consistant à baigner les maîtres, les masser, les parfumer, les oindre d'huile, à leur laver les pieds, à les soigner lorsqu'ils étaient malades [11], services de nourrice

---

Chine. *Id.*, p. 45, 63, 122-126, et au Cambodge à l'époque d'Angkor : Y. Bongert, *op. cit.*, p. 9 et p. 18, n. 40. Si le jainisme et le bouddhisme, comme le christianisme, ont prêché la mansuétude envers les esclaves et ont ainsi contribué à améliorer leur sort, ces doctrines, pas plus que le christianisme, n'ont réclamé l'abolition de l'esclavage. Voir, à cet égard, Chattopadhyay, *op. cit.*, p. 14.

(1) Dev Raj, *op. cit.*, p. 59, 77 et 81.

(2) Ruben, *op. cit.*, p. 20-22. De telles pratiques n'étaient pas propres à l'Inde. Voir Lou Kan-Jou, *op. cit.*, p. 111.

(3) Ruben, *op. cit.*, p. 22-23, 72. Le *Jāt.* 80 laisse supposer que manger du riz et de la viande était, pour les esclaves, quelque chose de tout à fait exceptionnel.

(4) Kauṭ., II, 15 (trad. Shamasastry, p. 103; trad. Meyer, p. 145); Dev Raj, *op. cit.*, p. 96.

(5) Kauṭ., II, 25 (trad. Shamasastry, p. 131-132; trad. Meyer, p. 185); Dev Raj, *op. cit.*, p. 97.

(6) Kauṭ., II, 24 (trad. Shamasastry, p. 130; trad. Meyer, p. 183).

(7) Dev Raj, *op. cit.*, p. 81.

(8) H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the western world*, Cambridge, 1916, p. 146, cité par Dev Raj, *op. cit.*, p. 100.

(9) Kauṭ., II, 27 (trad. Shamasastry, p. 137; trad. Meyer, p. 193).

(10) Dev Raj, *op. cit.*, p. 57

(11) Ruben, *op. cit.*, p. 75-76.

ou de bonne d'enfants [1], services de concubines ou de danseuses [2], mais aussi travaux des champs chez les particuliers, petits ou grands propriétaires [3], ou sur les domaines royaux [4], travaux dans les magasins de riches marchands [5] ou dans les ateliers et magasins royaux [6], services de gardes armés [7] assurant parfois la surveillance de prisonniers [8] ou de valets d'écurie s'occupant de chevaux ou d'éléphants [9]. En revanche, comme le souligne M. Ruben [10], il n'est question, ni dans les *Jātaka*, ni dans Kauṭilya, d'esclaves utilisés dans les mines, les travaux publics ou dans une industrie quelconque. Kauṭilya fait bien une allusion aux mines royales mais simplement pour indiquer que les brahmanes coupables y étaient envoyés après avoir été marqués. Il faut cependant supposer que les mineurs n'étaient pas uniquement recrutés de cette façon. Nous pensons pour notre part, malgré le silence des textes, que le travail des mines devait être alimenté au moyen de la main-d'œuvre servile à laquelle la marque au fer rouge assimilait les criminels de caste brahmanique [11].

L'usage de marquer les esclaves au fer rouge n'était peut-être pas général, mais divers témoignages prouvent néanmoins son existence [12]. Nous savons aussi que les *dāsa* étaient parfois mis aux fers ou chargés de chaînes [13], parfois astreints au travail jour et nuit [14] et que les coups et mutilations [15], voire la mort [16], ne leur étaient pas épargnés. Il n'y a d'ailleurs rien d'étonnant à ce que des maîtres cruels aient ainsi agi avec leurs esclaves puisqu'ils le faisaient impunément. Les excès les plus graves ne devaient cependant pas être la règle. Les exemples de pareils abus sont en effet relativement rares. N'oublions pas que le bouddhisme avait mis l'accent sur l'humanité à l'égard des esclaves. L'empereur Aśoka notamment, sans en faire une obligation juridique, exhortait son peuple à traiter avec égards

---

(1) Dev Raj, *op. cit.*, p. 58.

(2) Kauṭ., II, 27 (trad. Shamasastry, p. 137; trad. Meyer, p. 193); Ruben, *op. cit.*, p. 75.

(3) Ruben, *op. cit.*, p. 49-50, n° 38 (*Jāt.* 484), 39 (*Jāt.* 389) et 40 (*Jāt.* 489). Les travaux accomplis par les esclaves en Asie centrale indianisée étaient tout à fait analogues : Agrawala, *The position of the slaves and serfs as depicted in Kharosthi documents from Chinese Turkestan*, in *The Indian Historical Quartely*, vol. 29/2 (juin 1953), p. 99.

(4) Kauṭ., II, 24 (trad. Shamasastry, p. 127; trad. Meyer, p. 177); Ruben, *op. cit.*, p. 49.

(5) Ruben, *op. cit.*, p. 54, n° 47 (*Jāt.* 125).

(6) Kauṭ., II, 27 (trad. Shamasastry, p. 137; trad. Meyer, p. 193).

(7) Ruben, *op. cit.*, p. 19-20, n° 8 (*Jāt.* 487).

(8) *Id.*, p. 30-31, n° 23 (*Jāt.* 92).

(9) *Id.*, p. 33-34, n° 25 (*Jāt.* 542.)

(10) P. 76-77.

(11) Cf. *supra;* Bṛhaspati, *Nirṇayaprakāraḥ*, 10 (ed. Aiyangar, p. 94) Kauṭ., IV, 8 (trad. Shamasastry, p. 250; trad. Meyer, p. 345); Nār., XIV, 10 (ed. Jolly, p. 102); Yāj., II, 270 (ed. Stenzler, p. 82).

(12) Dev Raj, *op. cit.*, p. 80; Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 97. Les inscriptions prouvent que les esclaves des temples brahmaniques étaient marqués du signe du trident, qui leur était imprimé sur le corps au fer rouge : Nilakanta Sastri, *op. cit.*, t. II, 1, p. 365-366. Il s'agit évidemment là de témoignages très postérieurs à l'époque envisagée ici, mais il n'est toutefois pas exclu que de tels usages aient pu remonter à une époque bien plus ancienne. On trouve des pratiques analogues à Babylone et en Israël : Mendelsohn, *op. cit.*, p. 30-37, et R. de Vaux, *op. cit.*, t. I, p. 131-132.

(13) Dev Raj, *op. cit.*, p. 107; Ruben, *op. cit.*, p. 33-34, n° 25 (*Jāt.* 542); Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 108.

(14) Ruben, *op. cit.*, p. 52, n° 44 (*Jāt.* 330); Ghoshal, *op. cit.*, p. 91, n. 25; voir aussi, pour l'Asie centrale indianisée, Agrawala, *op. cit.*, p. 101.

(15) Manu, VIII, 299; Iljin, *op. cit.*, p. 107; Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 108. Ces coups n'étaient d'ailleurs pas réservés aux seuls esclaves ; Manu, *ibid.*

(16) Iljin, *ibid.*; Ruben, *op. cit.*, p. 25, n° 15 (*Jāt.* 373); Dev Raj, *op. cit.*, p. 64-65; Ram Sharan Sharma, *ibid.* Pour la Chine antique, voir Kuo Mo-Jo, *Nôu-li-tché chê-tâi* (*L'époque esclavagiste*) Pékin 1954, p. 98 et Wilbur, *op. cit.*, p. 153.

les *dāsa* [1] et plaçait ce devoir sur le même plan que la révérence envers les autorités ou la libéralité envers les brahmanes [2]. Une fois même, dans cette hiérarchie des attitudes morales, Aśoka range la mansuétude envers les esclaves avant l'obéissance aux parents et avant même le grand commandement du respect dû à la vie [3]. De même Kauṭilya prescrit au maître de ne pas ignorer les besoins de ses esclaves, sous peine de se voir contraint par le roi à faire droit à leurs réclamations [4]. Reste à savoir par quel moyen le roi faisait observer ce précepte de bienveillance à l'égard des esclaves. Il semble bien que Kauṭilya n'ait pas prévu plus qu'Aśoka, le recours à une voie de droit proprement dite, mais se soit contenté, d'affirmer là un principe de morale sociale qu'ils appartenait au roi de faire respecter, à l'égal de toutes les autres règles morales, en sa qualité de gardien suprême du *Dharma* [5]. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'une conduite généreuse envers les esclaves a toujours été considérée dans l'Inde comme méritoire [6].

D'ailleurs si les textes fournissent des exemples d'agissements inhumains de la part des maîtres, les *Jātaka* nous montrent aussi des *dāsa* investis de missions de confiance [7] ou même complètement intégrés à la famille du maître [8]. Cette assimilation de l'esclave aux membres de la famille était évidemment plus fréquente chez les petits propriétaires terriens qui n'employaient qu'une main-d'œuvre servile réduite. La coopération aux mêmes travaux, le partage d'un même mode de vie créaient alors entre maître et esclave une communauté d'efforts, d'intérêts et de sentiments propre à estomper les distinctions sociales. C'est ainsi que l'esclave du pauvre brahmane mis en scène par le *Jātaka* 354 déclare avoir aimé le fils de son maître comme son propre fils [9]. De même Birāṇī, esclave, elle aussi, d'une famille brahmanique, se réjouissait de l'arrivée d'un hôte à la maison comme une mère de la venue d'un enfant [10].

Qu'il s'agisse de son statut juridique ou de sa condition de fait, on peut dire, en conclusion, que la situation de l'esclave indien, comme celle de l'esclave romain à l'époque ancienne, était très proche de celle des autres membres de la maison : femme et fils de famille. Comme eux, tant qu'il demeurait sous le pouvoir du chef de la famille, l'esclave n'avait aucune personnalité et, par conséquent, aucun droit. Dans l'Inde, la femme pouvait d'ailleurs être à la fois épouse et esclave. Le cas était même assez fréquent : c'était celui de la femme achetée pour jouer le rôle d'épouse [11] ou encore de l'esclave de guerre élevée au rang d'épouse [12]. L'existence de cette double qualité sur une même tête ne pouvait assurément qu'accentuer l'analogie entre des situations déjà voisines. Rien ne le souligne davantage que l'idéal de l'épouse exalté par le *Jātaka* 269, qui n'est autre que celui de

---

(1) J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, Paris, 1950, p. 115 (neuvième édit sur rocher).

(2) *Id.*, p. 119-120 (onzième édit sur rocher). Voir aussi p. 125-132 (treizième édit sur rocher) et p. 171 (dernier des sept édits sur piliers).

(3) *Id.*, p. 119-120 (onzième édit sur rocher).

(4) Kauṭ., II, 1 (trad. Shamasastry, p. 47; trad. Meyer, p. 60).

(5) Voir, à cet égard, J. Duncan M. Derett, *op. cit.*, p. 202; R. Lingat, *L'influence juridique de l'Inde au Champa et au Cambodge*, in *Journ. asiat.*, 1949, p. 284.

(6) Iljin, *op. cit.*, p. 107.

(7) Dev Raj, *op. cit.*, p. 57-58; Ruben, *op. cit.*, p. 54-56, n° 47 (*Jāt.* 125); p. 58-59, n° 49 (*Jāt.* 39); p. 65-66, n° 61 (*Jāt.* 450); p. 66-67, n° 62 (*Jāt.* 97); p. 67, n° 63 (*Jāt.* 419); p. 67-68, n° 64 (*Jāt.* 14).

(8) Ruben, *op. cit.*, p. 50-51, n° 42 (*Jāt.* 354).

(9) *Ibid.*

(10) *Id.*, p. 51, n° 43 (*Jāt.* 541).

(11) Cf. *supra*.

(12) Dev Raj, *op. cit.*, p. 77 (VII).

l'épouse esclave, présenté comme supérieur à tous les autres comportements possibles de l'épouse : celui d'une amie, d'une sœur, d'une mère... [1]. Nārada et Kātyāyana comparaient déjà la dépendance de la femme à celle de l'esclave [2]. La femme indienne ne pouvait jamais en effet acquérir sa liberté. Manu l'affirme : « Une petite fille, une jeune femme, une femme avancée en âge, ne doivent jamais rien faire suivant leur propre volonté, même dans leur maison [3], et il en donne la raison : « Pendant son enfance, une femme doit dépendre de son père ; pendant sa jeunesse, elle dépend de son mari ; son mari étant mort, de ses fils ; si elle n'a pas de fils, des proches parents de son mari ou, à leur défaut, de ceux de son père ; si elle n'a pas de parents paternels, du souverain ; une femme ne doit jamais se gouverner à sa guise » [4].

Quant au fils de famille, sa situation était, elle aussi, assez semblable à celle de l'esclave, à cette différence près cependant qu'elle n'était pas définitive : lorsque le père mourait, les fils devenaient eux-mêmes chefs de famille, sans être astreints, comme à Rome, à demeurer sous la dépendance de l'aîné. Mais pendant la durée de la vie du père, les acquisitions du fils, accroissaient, comme le gain de l'esclave, le patrimoine paternel [5].

De la condition servile se rapprochait aussi celle des travailleurs libres, appelés par les auteurs indiens *karmakara, pessa* ou *bhṛtaka* [6]. Kauṭilya traite en effet dans un même chapitre des esclaves et des autres travailleurs. Lorsqu'il parle des greniers du roi et de la nourriture de mauvaise qualité qui y était distribuée aux ouvriers, il indique encore parmi ceux-ci les *dāsa* et les *karmakara* [7]. Enfin, toujours d'après l'*Arthaśāstra*, les uns et les autres besognaient côte à côte sur les grands domaines royaux [8].

Les indications fournies par Gautama sur la vie des travailleurs libres autorisent à penser, elles aussi, que la condition de ces derniers n'était pas tellement supérieure à celle des *dāsa* : comme ceux-ci, si nous l'en croyons, les *karmakara* vivaient de restes et se couvraient de vieux vêtements mis au rebut [9].

---

(1) Ruben, *op. cit.*, p. 62, n° 56 (*Jāt.* 269).

(2) *Id.*, p. 91.

(3) Manu, V, 147.

(4) Manu, V, 148.

(5) Ruben, *op. cit.*, p. 93.

(6) Ruben, *op. cit.*, p. 85-86 ; Dev Raj, *op. cit.*, p. 78-79 et 112-113 ; Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 108, 151 et suiv.

(7) Kauṭ., II, 15 (trad. Shamasastry, p. 103 ; trad. Meyer, p. 145) et II, 25 (trad. Shamasastry, p. 131-132 ; trad. Meyer, p. 185).

(8) Kauṭ., II, 24 (trad. Shamasastry, p. 127 ; trad. Meyer, p. 177) ; Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 158.

(9) Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 94. En Grèce, la situation des travailleurs libres n'était pas, non plus, très différente de celle des esclaves : Westermann, *op. cit.*, s. v° *Sklaverei*, col. 916-917 : « Ferner liegt kein Beweis für einen Unterschied in der Behandlung freier und Sklavenarbeiter, die die gleiche Arbeit tun, bezüglich der Arbeitszeit vor... Die Sklavenarbeit in der Gruben von Laurion war zweifellos schwer und wurde unter den gefährlichen Umständen verrichtet, die die Bergwerkindustrie von jeher kennzeichneten, aber sie war für Sklaven und Frei gleich ». Voir aussi S. Lauffer, *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1955, Nr. 12, erster Teil, p. 15 : « Bergwerksunternehmer und Bergwerkssklave arbeiten hier gleichsam « Hand in Hand » ; *id.*, Zweiter Teil, p. 177 : « Zwischen Sklaven und freien Lohnarbeitern bürgerlichen und nichtbürgerlichen Standes wurde hinsichtlich der Arbeitszeit und der Bezahlung im Bauwesen kein Unterschied gemacht » ; p. 187 : « Die Arbeits- und Betriebsverhältnisse im laurischen Bergbau liessen erkennen dass die Bergwerkssklaven der klassischen Zeit in verschiedener Beziehung jedenfalls nicht ungünstiger gestellt waren als die freien Lohnarbeiter derselben Zeit... »

Un texte jain va jusqu'à placer les serviteurs dans la même catégorie que les bêtes de somme et les esclaves [1].

Enfin les peines corporelles ne semblent pas leur avoir été épargnées si l'on en juge par les écrits bouddhiques ou jain qui les représentent travaillant dans la crainte du fouet [2].

Quel est alors le critère permettant de distinguer la catégorie des travailleurs libres de celle des esclaves? Il s'agit d'un critère purement juridique, les *karmakara*, contrairement aux *dāsa*, ne faisant pas l'objet d'un droit de propriété [3]. Il en résultait pour eux une indépendance relative. C'est ainsi que les esclaves vivaient le plus souvent dans la maison du maître, tandis que les autres travailleurs possédaient généralement leur propre logis [4]. Ce n'était d'ailleurs pas toujours pour eux un avantage car le *karmakara* se trouvait ainsi privé de la sécurité des moyens d'existence obligatoirement assurée par le maître à l'esclave [5].

On comprend que, dans ces conditions, de pauvres gens aient été amenés à vendre leur liberté et à choisir délibérément l'état servile. C'est peut-être aussi la vie difficile des travailleurs libres qui explique la rareté des cas d'affranchissement fournis par les textes [6]. Il n'est pas impossible, en effet, comme cela arriva dans certains pays d'Extrême-Orient, après l'abolition de l'esclavage, que les individus soumis à une puissance dominicale s'exerçant avec modération aient préféré un joug supportable aux aléas d'une indépendance juridique non assortie d'une indépendance économique correspondante.

III. — *La sortie de l'esclavage*

La question ne fait difficulté que pour l'esclavage proprement dit.

Il existait en effet, nous l'avons vu, une servitude temporaire, dont l'issue, selon les cas, était subordonnée à des conditions variables, mais qui était toujours destinée à prendre fin plus ou moins rapidement [7]. C'est ainsi que l'esclave pour dettes ou l'individu donné en gage recouvrait sa liberté dès que lui-même ou la personne qui l'avait engagé avait réussi à s'acquitter à la fois de la dette et des intérêts [8]; l'esclave de guerre ou l'individu tombé en servitude à la suite d'un pari, lorsqu'il était en mesure de fournir un remplaçant d'une capacité de travail égale à la sienne [9]; l'esclave pour une période déterminée, lorsque le terme était arrivé [10]; l'esclave de nourriture, le *bhaktadāsa*, lorsque le maître cessait de le nourrir [11]; l'individu tombé en esclavage à la suite des relations qu'il entretenait

---

(1) Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 96.

(2) *Id.*, p. 108.

(3) *Id.*, p. 97. Les *karmakara* étaient généralement liés au maître par contrat, d'où leur nom de *bhṛtaka* qui leur était aussi donné.

(4) *Ibid.* (*Jāt.* III, 445).

(5) Lorsque l'esclavage fut aboli au Cambodge, beaucoup d'esclaves refusèrent pour cette raison la liberté qui leur était octroyée.

(6) Dev Raj, *op. cit.*, p. 84; Ruben, *op. cit.*, p. 83.

(7) Voir Breloer, *op. cit.*, p. 32 et suiv.

(8) Nārada, V, 32; Breloer, *op. cit.*, p. 33; Kane, *op. cit.*, t. II, I, p. 185.

(9) Nārada, V, 34. Selon Kauṭilya, l'esclave de guerre doit verser une somme proportionnée au caractère dangereux du travail qu'il a accompli ou, ajoute assez curieusement cet auteur, la moitié de cette somme; Breloer, *op. cit.*, p. 34; Kane, *loc. cit.*

(10) Nārada, V, 33; Kane, *loc. cit.*

(11) Nārada, V, 36; Breloer, *op. cit.*, p. 33; Kane, *loc. cit.*

avec une esclave, dès lors qu'il cessait ces relations [1]; celui qui avait été sauvé en temps de famine et réduit de ce fait en servitude, lorsqu'il pouvait fournir à son maître une paire de bœufs [2]; enfin l'esclave à titre de peine, aussitôt qu'il avait pu rembourser le montant de l'amende par son travail [3]. La liberté pouvait aussi être rendue à l'esclave temporaire à titre de châtiment à l'égard du maître [4].

En revanche, les esclaves nés dans la maison, achetés, hérités ou reçus en donation, n'avaient aucun moyen de se libérer de leur propre initiative [5]. Sans doute pouvaient-ils être tentés de s'enfuir, espérant ainsi échapper au pouvoir du maître. Toutefois, même dans l'hypothèse la plus favorable, celle où le maître ne parvenait pas à retrouver leur trace, il ne s'agissait là que d'une simple libération de fait, qui ne pouvait jamais être définitive. L'État, il est vrai, ne semble pas s'être soucié de la poursuite des fuyards, dont le soin était laissé aux particuliers [6], mais la condition d'un esclave fugitif n'en demeurait pas moins essentiellement précaire. Il reste à savoir si ces individus traqués pouvaient bénéficier d'un droit d'asile dans les temples brahmaniques ou les monastères bouddhiques. En ce qui concerne les premiers, qu'ils fussent çivaïtes ou vishnouïtes, nous n'avons guère d'indications permettant de l'affirmer [7]; les seconds, au contraire, paraissent bien avoir joué ce rôle d'asile inviolable au bénéfice des fuyards [8]. Il convient toutefois de préciser la portée de ce droit d'asile. S'il faut entendre, avec M. Ruben, la possibilité, pour le fugitif, de se faire moine et d'échapper ainsi définitivement à toute poursuite, nous sommes alors d'accord avec cet auteur pour penser que les États ou les rois n'ont pu reconnaître une telle institution propre à troubler gravement l'ordre social [9]. Nous savons d'ailleurs que le rituel bouddhique, tout comme celui de l'Église chrétienne, subordonnait l'ordination de l'esclave à son affranchissement préalable par le maître [10]. Mais le droit d'asile est tout autre chose que cette soustraction permanente aux règles du droit. Dans les nombreuses civilisations qui l'ont connue cette institution, entendue au sens strict, n'a eu d'autre fin que de faire respecter le caractère sacré de certains lieux ou de certains édifices par la prohibition de toute violence ou de tout acte incompatible avec leur affectation essentiellement religieuse [11]. C'est donc en raison du caractère

---

(1) Nārada, V, 36; Breloer, *loc. cit.*; Kane, *loc. cit.*

(2) Nārada, V, 31; Kātyāyana, 731; Breloer, *op. cit.*, p. 34; Kane, *loc. cit.*

(3) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastry, p. 207; trad. Meyer, p. 288); Dev Raj, *op. cit.*, p. 92.

(4) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastry, p. 206; trad. Meyer, p. 287-288); cf. *supra*.

(5) Nār., V, 29 :

> tatra pūrvaś caturvargo dāsatvān na vimucyate /
> prasādād dhanino'nyatra dāsyam eṣāṃ kramāgatam /

Cf. n. 1, p. 154.

(6) Iljin, *op. cit.*, p. 106; Ruben, *op. cit.*, p. 56. Il semble en avoir été encore ainsi au XVIIIe siècle si l'on en juge d'après les actes de la pratique : Subhadra Jha, *Deux actes de vente d'esclaves en sanskrit au XVIIIe siècle*, in *Journ. asiat.*, 1950, p. 319-324. Dans ces actes les individus qui se vendent souscrivent à la clause prévoyant que, s'ils s'enfuient, ils devront être ramenés à leur maître et rendus à leur condition d'esclaves « serait-ce d'auprès le trône royal ». Une telle clause eût été inutile si les autorités publiques avaient, dans tous les cas, veillé à ramener les fugitifs.

(7) Ce droit d'asile existait cependant dans les temples brahmaniques du Cambodge : Barth et Bergaigne, *Inscriptions sanscrites du Campa et du Cambodge*, LVI-LX, p. 413 et suiv. (Stèles du Thnal Baray); G. Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, t. II, p. 78 (Stèle de Vat Ph'u).

(8) Walpola Rahula, *op. cit.*, p. 142-143.

(9) Ruben, *op. cit.*, p. 56.

(10) Walpola Rahula, *op. cit.*, p. 146, qui cite le *Samantapāsādikā*. Voir aussi, pour le Cambodge, Y. Bongert, *op. cit.*, p. 15.

(11) P. Timbal Duclaux de Martin, *Le droit d'asile*, Paris, 1939, p. 1. Voir aussil a préface de G. Le Bras à ce même ouvrage.

inviolable du refuge que le délinquant peut espérer une protection temporaire contre la rigueur de la loi. Les autorités religieuses jouissant du privilège du droit d'asile ne peuvent, en effet, s'opposer à l'application de la règle de droit sans risquer de graves conflits avec les pouvoirs publics, voire même la suppression de leur prérogative.

Capturé, le fugitif retombait évidemment sous le joug. Selon toute probabilité, il avait en outre à craindre le ressentiment du maître qui pouvait, certes, agir avec magnanimité comme dans le *Jātaka* 125 (1), mais qui jouissait de la plus grande liberté, nous l'avons vu, dans l'administration des châtiments. La marque au fer rouge semble avoir été l'une des sanctions les plus courantes (2). Elle avait l'avantage, sinon de prévenir toute nouvelle tentative de fugue, au moins d'en compromettre le succès, en facilitant la recherche du fuyard. Il n'existait de sanction légale de la fuite de l'esclave que dans l'hypothèse de servitude temporaire ou, plus précisément, d'engagement pour dettes qui, rappelons-le, dès la première velléité d'évasion, se transformait en esclavage perpétuel (3).

La fuite n'étant qu'un moyen fort aléatoire et dénué d'effets juridiques, l'esclave définitif n'avait pratiquement qu'une seule ressource : espérer en la générosité du maître. Sans doute faut-il signaler ici un cas d'affranchissement obligatoire mentionné tant par Nārada que par Yājñavalkya : celui de l'esclave qui a sauvé son maître en danger de mort (4). Il y avait aussi, selon Kauṭilya et Kātyāyana, celui de la femme esclave, enceinte des œuvres de son maître, et de l'enfant qu'elle avait mis au monde (5). Mais ces solutions, rapportées par les textes, ne trouvaient application que dans des circonstances assez exceptionnelles et, en tout cas, excluaient de leur bénéfice la masse de la classe servile dans son ensemble. Seul l'affranchissement volontaire, abandonné à l'entière discrétion du maître, était susceptible de portée générale encore que son bénéfice fût refusé à l'ascète renégat, pour lequel toute possibilité d'affranchissement était exclue (6). C'était un acte solennel, dont la description nous est fournie par Nārada. Lorsqu'un maître se proposait de libérer un esclave qui lui avait donné satisfaction, il devait prendre un vase rempli d'eau, que celui-ci apportait sur l'épaule, et le briser, après quoi il répandait sur la tête de l'intéressé des grains de riz et des fleurs tout en prononçant trois fois la formule : « Tu n'es plus esclave ». Enfin il le renvoyait en prenant soin qu'il s'en allât la face tournée vers l'Est (7).

---

(1) Ruben, *op. cit.*, p. 54-56, n° 47.

(2) Dev Raj, *op. cit.*, p. 80. Il en était de même en Grèce : G. Glotz, *op. cit.*, p. 239; S. Lauffer, *op. cit.*, erster Teil, p. 50, et en Israël : R. de Vaux, *op. cit.*, p. 132.

(3) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastry, p. 206; trad. Meyer, p. 287).

(4) Nār, V, 30; Yāj., II, 182; Kane, *op. cit.*, t. II, I, p. 185.

(5) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastry, p. 207; trad. Meyer, p. 289); Kāt. 723.

svadāsīṃ yas tu saṃgacchet prasūtā ca bhavet tataḥ /
avekṣya bījaṃ kāryā syān na dāsī sānvayā tu sā //

Kane, *op. cit.*, t. II, I, p. 186. Voir note 6, p. 153.

(6) Nār., V, 35; Yāj., II, 183; Kāt. 731 :
pravrajyāvasito dāso moktavyaśca na kena cit /
Kane, *op. cit.*, t. II, I, 185. Voir note 3, p. 160.

(7) Nār., V, 42-43 :

svadāsam icched yaḥ kartum adāsam prītimānasaḥ /
skandhād ādāya tasyāsau bhindyāt kumbhaṃ sahāmbhasā //
sākatābhiḥ sapuṣpābhir mūrdhany adbhir avākiret /
adāsa iti coktvā triḥ prāṅmukhaṃ tam athotsṛjet //

Ces affranchissements étaient-ils courants? Il est difficile de le dire. Les exemples en sont rares.

Nous sommes assez mal renseignés également sur les motifs pouvant les inspirer. Il est très probable que dans l'Inde, comme ailleurs, ils étaient considérés comme une œuvre pie et que le sentiment religieux a pu, dans bien des cas, les favoriser (1). Mais, comme ailleurs aussi, des mobiles moins désintéressés ont certainement contribué à infléchir la volonté du maître dans un sens libéral. L'affranchissement intervenait, en effet, le plus souvent contre le versement d'une certaine somme qui en constituait le prix et dont le montant était même tarifé par l'usage (2). Ce prix correspondait à la valeur vénale de l'esclave (3). Il reste à se demander comment celui-ci pouvait payer ce prix, surtout si l'on admet qu'il n'était pas titulaire d'un patrimoine. Remarquons d'abord que la somme n'était pas forcément versée par le *dāsa* lui-même. Elle pouvait l'être, soit par un tiers (4), soit par des parents de l'esclave qui avaient pu conserver la condition d'hommes libres (5). Il n'était pas exclu non plus — Buddhaghosa en fournit la preuve (6) — que l'esclave, comme c'était le cas à Rome, empruntât de manière à se trouver en mesure de racheter sa liberté. Comme à Rome également le maître devait parfois laisser des biens entre les mains de l'esclave et permettre à celui-ci de s'approprier les bénéfices réalisés (7).

Une fois échappé à sa condition servile, quel allait être le statut de l'affranchi? Jouirait-il alors d'une liberté totale vis-à-vis de son ancien maître ou demeurerait-il, comme le voulait le droit romain pour le *manumissus*, tenu d'obligations et frappé d'incapacités diverses : *obsequium*, devoir de fidélité et de respect, *operae*, dons, présents et services, *bona* enfin qui conféraient au patron un droit de succession sur le patrimoine de l'affranchi, mort intestat et sans enfants? Les sources ne permettent guère de résoudre ce problème. Philostrate, toutefois, dans sa vie d'Apollonius de Tyane, rapporte que c'étaient les cotisations consenties par les affranchis de sa mère qui permettaient au jeune roi de subsister en exil (8). Tel est le seul indice accréditant l'hypothèse de l'existence dans l'Inde d'un état intermédiaire entre la liberté et l'esclavage. Il y aurait lieu de rechercher aussi quels étaient les rapports entre l'affranchi et l'État. Mais, pas plus qu'à la précédente, une réponse ne peut être donnée à cette question. M. Iljin qui, pourtant, inclinerait à croire à la spécificité de la condition de l'affranchi, est obligé de reconnaître

---

« Celui qui, content, désire faire que son esclave soit libéré de l'esclavage, celui-là doit briser, après l'avoir pris de l'épaule de celui-ci, un vase contenant de l'eau et il doit l'arroser sur la tête avec de l'eau contenant des grains et des fleurs. Et, ayant dit trois fois : «Tu n'es plus esclave», il doit le renvoyer face à l'Est. »

Kane, *op. cit.*, t. II, I, p. 186.

C'est à cette cérémonie que font sans doute allusion les textes cités par Dev Raj, p. 64-85, selon lesquels le maître « lavait la tête de l'esclave » en le déclarant libre.

(1) Dev Raj, *loc. cit.*; Walpola Rahula, *op. cit.*, p. 148-150.

(2) Dev Raj, *loc cit.*, pour l'Asie centrale indianisée, voir Agrawala, *op. cit.*, p. 105.

(3) Ruben, *op. cit.*, p. 44-45.

(4) Walpola Rahula, *op. cit.*, p. 148.

(5) Le *Jātaka* 547 étudié par Ruben, *op. cit.* p. 42-46, nº 34, nous montre le grand-père rachetant ses deux petits-enfants au vieux brahmane qui les avait reçus en don de leur père, le prince-ascète Vessantara.

(6) Cité par Dev Raj, *op. cit.*, p. 85.

(7) R. Monier, *op. cit.*, t. I, p. 213 : « Les réformes civiles ou prétoriennes donnaient en fait une indépendance relative et une situation privilégiée à certains esclaves à qui les maîtres laissaient souvent une partie des bénéfices réalisés ».

(8) J. W. McCrindle, *Periplus of the Erythrean sea*, Calcutta, 1879, p. 12.

l'absence de fondement suffisant à cette opinion, en l'état actuel des études indiennes, et il observe même que le terme manque en sanskrit pour désigner l'individu libéré de l'esclavage [1].

CONCLUSION

Après cette analyse de la servitude indienne, il reste à rechercher si l'institution considérée mérite vraiment le nom d'esclavage ou si cette dénomination, que nous lui avons donnée, n'a pu l'être, avec quelque apparence de légitimité, que faute d'un terme correspondant exactement, dans notre langue, à celui de *dāsa*. Autrement dit, nous revenons à notre point de départ : faut-il, ou non, accepter sans discussion le témoignage de Mégasthènes selon lequel l'Inde ancienne aurait ignoré l'esclavage?

Pour ce faire il convient, croyons-nous, de définir, autant qu'il est possible, tant l'esclavage lui-même que des situations qui lui ressemblent, le servage par exemple, que l'on peut être tenté de confondre avec lui. Une fois ces précisions apportées dans le vocabulaire utilisé, il sera plus facile de déterminer si la servitude indienne peut être, à bon droit, assimilée à l'une de ces catégories.

La tâche est plus malaisée qu'il ne paraît. C'est qu'en effet, les Anciens, qu'ils fussent Grecs, Romains ou Indiens, qui connaissaient cependant fort bien l'institution pour la voir fonctionner sous leurs yeux, se sont bornés à la décrire de façon plus ou moins détaillée, mais n'ont jamais songé à la définir. Seul l'historien et le juriste modernes se sont efforcés de dégager de la condition servile ou de conditions voisines de l'esclavage les éléments leur apparaissant comme essentiels.

Il est donc nécessaire de vérifier si la servitude indienne répond à la définition de l'esclavage telle qu'elle a été dégagée par les juristes modernes et, en second lieu, si un parallélisme suffisant peut être établi entre elle et l'esclavage antique. Pour cette confrontation, nous croyons pouvoir prendre comme terme de comparaison l'esclavage romain parce qu'il est très bien connu et aussi parce qu'il est considéré à peu près universellement, à tort ou à raison, comme une sorte d'archétype même de l'esclavage [2].

Les manuels, dictionnaires et vocabulaires juridiques donnent à peu près tous une définition de l'esclavage retenant comme éléments constitutifs de cette institution l'absence de liberté de l'individu qui lui est soumis et son assimilation à un bien patrimonial [3]. Certains auteurs ajoutent à ces traits fondamentaux

---

(1) Iljin, *op. cit.*, p. 98 : « Es ist uns nicht bekannt, dass der Freigelassene irgendwie noch weiter vom Herrn abhängig war. Nur im Mahabharata wird erwähnt, dass der Freigelassene seinen ehemaligen Herrn, wie ein Shüler seinen Guru, verehren muss; wenn dies auch als obsequium zu gelten hat, handelt es sich doch um nichts, was auf officium und opera hinwiese. Wir wissen auch nicht, wodurch sich der freigelassene Sklave von anderen Freien in ihrem Verhältnis zum Staat unterschied. Man kann sich schwer vorstellen, dass eine Zwischenschicht von Freigelassenen nicht ihren, wenn auch beschränkten Platz in der altindischen Gesetzgebung gefunden hätte, wenn sie wirklich dagewesen wäre; aber einstweilen sind dafür keine Belege gefunden und eine Bezeichnung dafür fehlt im Sanskrit ».

(2) L'esclavage y occupe une telle place que l'on a pu écrire : « The Roman law of slavery has been called the most characteristic part of the most characteristic intellectual product of Rome » (M. I. Finley, *op. cit.*, p. 146).

(3) Voir par exemple, P. G. Osborn, *A concise law dictionary for students and practitioners*, 2nd ed. London, Sweet and Mawxell, Toronto, Sidney, Melbourne, 1937, s. v° *Servitus* [Slaver]y, p. 287 : « An institution of the *jus gentium* by which, contrary to nature, a man becomes the property of a master (Roman law) ».

Ceci était vrai aussi des esclaves autres que les *servi* romains. Voir R. Taubenschlag, *The law of*

l'absence de personnalité juridique de l'esclave, en prenant soin toutefois de préciser que, dans quelques hypothèses exceptionnelles, une certaine personnalité a pu lui être concédée [1].

Parmi les définitions de l'esclavage, celle énoncée par la Convention internationale, relative à l'abolition de l'esclavage, de la traite des esclaves et des institutions et pratiques analogues à l'esclavage, établie à Genève le 25 septembre 1926 par la S.D.N., nous paraît particulièrement intéressante, parce qu'elle résulte des recherches approfondies et des réflexions d'experts de nombreux pays et, en outre, parce que ces juristes, de traditions diverses, se sont efforcés de tenir compte de tous les exemples connus d'esclavage, et non plus du seul esclavage gréco-romain. Selon cet aréopage international, par esclavage il faut entendre « l'état ou condition d'un individu sur lequel s'exercent les attributs du droit de propriété ou certains d'entre eux » [2]. En dépit de la vocation tout à fait générale de cette définition, remarquons qu'elle demeure très traditionnelle. Comme le souligne le Comité spécial de 1951, dans son rapport au Conseil économique et social, elle n'est nullement susceptible d'embrasser toutes les formes de servitude dans toutes les sociétés. Aussi la Convention de 1956, dite « supplémentaire » à celle de 1926, prend-elle soin de distinguer de l'esclavage proprement dit les « institutions et pratiques analogues à l'esclavage » ou qui ressemblent à l'esclavage par certains de leurs effets » [3] parmi lesquelles elle range :

1° La servitude en payement d'une dette;

Greco-Roman Egypt in the light of the papyri, Varsovie, 1955, p. 76 : « The slave is a personal chattel of his master and thus forms part of the latter's property as do also the female slave and her children ». Voici la définition de l'esclave de l'Asie centrale : Agrawala, *op. cit.*, p. 102-103 : «Slave as object of gift, exchange and sale there seems to have been no bar to the gift of slaves like eves and donkeys (Rg Veda, VIII, 56, 3). A slave was just like a movable property to be transferred, sold or given away according to whims and caprices of his master (doc. n° 133,143) ». Pour la Chine, C. Martin Wilbur, *op. cit.*, «... The following definition of « slave » is offered tentatively : «A slave is a person who is owned as actual property by another person, group, corporation or the State, whose services are therefore controlled, and who is accorded a distinct status as one of a group so owned and controlled». Pour le Siam, R. Lingat, *op. cit.*, p. 44 : «... Ces règles s'appliquent aux esclaves en tant qu'ils font partie du patrimoine de leur maître. Éléments de ce patrimoine, ils sont compris comme tels dans la succession du maître et peuvent être légués ou donnés par lui comme tout autre bien ». Voici enfin plusieurs définitions générales de l'esclavage, H. J. Nieboer, *Slavery as an industrial system*, Ethnological researches, 2nd ed., The Hague, 1912, p. 5 : «...slavery is the fact that one man is the property or possession of another »; W. Westermann, *Athenaeus and the slaves of Athens*, Harward Studies in classical Philology, special volume, Cambridge, 1941, p. 452, n° 2 : « Slavery is a system under which some human beings are chattels »; M. I. Finley, *op. cit.*, p. 145 : « And by slavery, finally, I mean roughly the statuts in which a man is in the eyes of the law and of public opinion and with respect to all other parties, a possession, a chattel of another man ».

[1] H.-L. et J. Mazeaud, *Leçons de droit civil*, t. I, Paris 1959, p. 461, § 441 : « Aujourd'hui tout être humain a la personnalité. Dans le monde antique, au contraire, un nombre considérable d'hommes, les *esclaves*, n'avaient pas la personnalité... »; R. Monier, *Petit vocabulaire de droit romain*, 3e édition, Paris, 1942, s. v° *Servus*, p. 266: «Individu dépourvu de toute personnalité juridique et légalement privé de la liberté, qui est rangé par les Romains parmi les *res mancipi* et assimilé à une chose, en ce sens qu'il peut être l'objet de droits, mais ne peut être titulaire de droits, en dehors de quelques hypothèses exceptionnelles, où sa personnalité a été reconnue au cours de l'empire »; Id., *Manuel élémentaire de droit romain*, t. I, Paris 1947, p. 211 : « ... quand l'état des mœurs et les nécessités économiques l'exigèrent, ils (les Romains) le protégèrent contre les abus de la puissance dominicale (*potestas*), lui conférèrent une certaine capacité juridique au profit de son maître et, enfin, lui reconnurent, dans son propre intérêt, une certaine personnalité juridique ».

[2] Soc. des Nations, *Rec. des Traités et des engagements internationaux enregistrés par le Secrétariat de la S.D.N.*, vol. IX, 1927, p. 254-270. Voir aussi, sur cette Convention: Gino Vitta, *La défense internationale de la liberté individuelle*, Acad. de Droit international, Rec. des cours 1933, III, t. 45, p. 560 et suiv.

[3] Voir Marc Schreiber, *Convention supplémentaire des Nations-Unies relative à l'abolition de l'esclavage, de la traite des esclaves et des institutions et pratiques analogues à l'esclavage*,

2° Le servage;

3° Certaines formes traditionnelles de travail non rémunéré ou insuffisamment rémunéré exigé par les propriétaires terriens et certains employeurs de main-d'œuvre ou leurs agents;

4° L'achat des épouses et la dévolution des veuves;

5° L'exploitation des enfants, notamment sous le couvert de l'adoption.

Toutes ces institutions ne nous intéressent pas au même degré. Retenons particulièrement la servitude pour dettes définie « l'état ou la condition résultant du fait qu'un débiteur s'est engagé à fournir en garantie d'une dette ses services personnels ou ceux de quelqu'un sur lequel il a autorité, si la valeur équitable de ces services n'est pas affectée à la liquidation de la dette ou si la durée de ces services n'est pas limitée ni leur caractère défini ».

Quant au servage auquel on a parfois voulu ramener la servitude indienne, la Convention de 1926 le décrit comme étant « la condition de quiconque est tenu par la loi, la coutume ou un accord, de vivre et de travailler sur une terre appartenant à une autre personne et de fournir à cette autre personne, contre rémunération ou gratuitement, certains services déterminés, sans pouvoir changer sa condition ». Dans cette définition deux éléments sont essentiels qui distinguent nettement le servage de l'esclavage : d'une part, l'aspect réel de la dépendance (*Hörigkeit*) s'opposant au lien personnel assujettissant l'esclave au maître (*Leibeigenschaft*), d'autre part le caractère déterminé des services conférant à son état une stabilité « absolument contraire à la notion même d'esclavage, dont l'arbitraire est un élément essentiel » [1].

De ces différentes définitions élaborées par les historiens et juristes modernes, il n'est pas douteux que c'est celle de l'esclavage qui cadre le mieux avec la description donnée précédemment de la servitude indienne. Mais celle-ci correspond-elle aussi aux traits de l'esclavage antique, et, notamment, de l'esclavage romain?

La comparaison des deux institutions que nous avons tenté de poursuivre tout au cours de ce travail fournit, en bref, le tableau que voici.

Les sources de l'esclavage, dans l'Inde comme à Rome, se ramènent essentiellement à la naissance, mode originaire, à la vente, la succession héréditaire et la donation, modes dérivés d'acquisition de la condition servile. Quant à l'engagement dans l'un et l'autre droit, il ne crée, en principe tout au moins, qu'une servitude temporaire.

Le statut juridique de l'esclave se révèle tout à fait analogue, lui aussi, dans les deux civilisations antiques : le *dāsa*, pas plus que le *servus*, n'est considéré comme un être humain mais comme une chose patrimoniale propre à faire l'objet de contrats divers : vente, dation en payement, donation, location, engagement. Comme le *servus* encore, le *dāsa* se voit frapper de diverses incapacités, simple conséquence d'ailleurs de son absence de personnalité juridique. Il ne peut ni contracter au moins pour lui, ni agir, ou témoigner en justice, dans son propre intérêt. Enfin, il peut bénéficier, dans des circonstances déterminées par la loi, d'une certaine protection juridique. Il ne s'agit là, toutefois, que d'hypothèses exceptionnelles

---

in *Ann. franç. de Droit international*, 1956, p. 547-557; G. Fisher, *Esclavage et Droit international*, in *Rev. gén. de Droit internat. publ.*, 1957, p. 71-101.

[1] Alexandre Eck, *La notion du servage à la lumière de la méthode comparative*, in *Le servage*, rec. publié par la Soc. Jean Bodin, Paris, 1959, p. 339-342. Voir aussi M. I. Finley, *The servile statuses of ancient Greece*, qui insiste sur la pluralité de statuts des « demi-libres » en Grèce et sur l'abus que l'on a fait du terme de servage pour désigner leur condition.

car normalement le *dāsa*, comme le *servus*, se trouve livré au bon plaisir du maître qui peut lui infliger des châtiments allant jusqu'aux coups, aux mutilations, voire même, bien que les cas aient dû en demeurer assez rares, jusqu'à la mort.

Enfin le *dāsa*, semblable en cela au *servus*, recouvre sa liberté, soit en versant une certaine somme d'argent au maître, soit gracieusement, par la pure faveur de celui-ci.

A côté de ces similitudes certaines, quelques différences, mais fondées sur des textes douteux ou contradictoires avec d'autres, paraissent distinguer l'état de *dāsa* de celui de *servus*. C'est ainsi que le *dāsa* s'est peut-être vu reconnaître non seulement certains liens de famille mais aussi un droit au mariage et un droit au patrimoine. Les preuves formelles manquent cependant. Il n'est pas absolument impossible non plus que la situation de l'affranchi indien, très mal connue, ait été plus favorable que celle du *libertus*. Encore faudrait-il le démontrer.

D'autre part, sur un plan qui n'est plus juridique, mais économique, une opposition plus sensible apparaît entre les servitudes indienne et romaine. La première est restée, exception faite de l'utilisation de la main-d'œuvre servile sur les grands domaines et dans les ateliers royaux à l'époque Maurya, une servitude essentiellement domestique. La seconde, au contraire, à l'imitation de ce qui s'était déjà passé en Grèce aux ve-ive siècles avant Jésus-Christ, déborde le cadre du foyer pour s'étendre aux grandes entreprises industrielles ou agricoles, mines ou *latifundia*, phénomène qui va de pair, dès la fin de la République, avec la multiplication du nombre des esclaves. L'existence d'une telle économie, de structure capitaliste, ne fut pas sans répercussion sur la condition servile, qui devint alors plus rigoureuse qu'elle ne l'était auparavant et qu'elle ne l'est généralement dans une économie de caractère domestique. Néanmoins le développement de l'industrie et du commerce offrait aussi parfois aux esclaves des possibilités d'ascension sociales inconcevables dans un système économique de type plus archaïque [1].

Enfin il est incontestable que l'opposition entre l'esclave et l'homme libre est moins sensible dans l'Inde qu'elle ne l'est à Rome, en raison de la division de la société indienne en castes, ou plus exactement en *varṇa* et en *jāti*, qui établit toute une hiérarchie à l'intérieur même de la catégorie des hommes libres, les moins favorisés d'entre eux faisant en quelque sorte la transition entre l'une et l'autre condition [2].

De telles dissemblances sont-elles suffisantes pour permettre de dénier à la servitude indienne le nom d'esclavage? Nous ne le croyons pas. Comme le fait observer très justement M. Ruben, l'esclavage, qui représente un certain type de dépendance sociale connue à un moment donné de leur développement par la plupart des civilisations, est susceptible, selon les temps et les lieux, de revêtir des formes diverses, sans, pour autant, varier de nature [3]. Aussi, à supposer même que les différences de statut juridique indiquées plus haut entre l'esclavage indien et celui de Rome fussent certaines, et que fût ainsi démontrée la reconnaissance, par le droit indien, d'un embryon de personnalité au *dāsa*, il n'y aurait là

---

(1) G. Glotz, *op. cit.*, p. 253 : « De la classe servile émergent ainsi des personnages riches, fastueux et fiers, heureux de se prouver à eux-mêmes et de montrer à tous leur puissance»; M. Rostovtzeff, *The social and economic history of the Roman Empire*, Oxford, 1957, t. I, p. 54-55, 82-83, 104, 379; t. II, p. 638, n. 58.

(2) Voir Iljin, *op. cit.*, p. 109.

(3) Ruben, *op. cit.*, p. 102-103; voir aussi R. Guenther et G. Schrot, *Problèmes théoriques de la société esclavagiste* (trad. L. Haag), in *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, in n° 2 (mai-juin 1957).

rien de contraire au type général de l'institution, tel qu'il se dégage de l'étude des différentes civilisations qui l'ont pratiquée. Il semble, en effet, qu'un peu partout, en dépit de la fiction l'assimilant à un bien patrimonial, il n'ait pas été possible de faire abstraction de la nature même de l'esclave, de son humanité.

A Rome c'est d'abord dans le domaine religieux que la personnalité de l'esclave a été admise [1], personnalité religieuse permettant d'atteindre certains effets juridiques, par exemple en matière d'affranchissement. Puis cette personnalité, toujours ignorée par les juristes sur le plan du droit positif, fut reconnue sur celui du droit naturel, ce qui n'allait pas sans conséquences pratiques, l'obligation naturelle pouvant donner naissance à une obligation civile.

Cette nécessité de reconnaître, sous une forme ou sous une autre, la personnalité de l'esclave s'est manifestée jusque dans notre propre droit lorsque la constitution d'un Empire colonial a mis le problème à l'ordre du jour. Sous l'Ancien Régime, le biais utilisé fut, comme dans la Rome ancienne, celui de la personnalité religieuse. Sous le régime du Code civil, la laïcisation du droit obligea à chercher autre chose et la Cour de Cassation n'hésita pas, *horresco referens*, à renier apparemment toute logique pour atteindre le but voulu, en admettant que si l'esclave était bien une chose, il n'en était pas moins, en même temps, une personne. Les bénéficiaires de cette jurisprudence subtile ne se sont pas vu, pour autant, refuser la qualité d'esclave qui ne leur a été contestée par personne [2].

Quels que soient les systèmes juridiques envisagés, les solutions pratiques auxquelles ils ont abouti, en notre matière, furent donc sensiblement les mêmes. Pourquoi s'en étonner? Il était question, nous l'avons vu, pour des motifs principalement d'ordre économique, de considérer comme biens patrimoniaux, comme choses, des êtres humains. Mais cette assimilation ne pouvait être totale, en raison de la nature tout à fait particulière de ces éléments du patrimoine, de leur appartenance — en dépit de la fiction juridique — à l'espèce humaine. Or, obligé qu'il est de se modeler sur les réalités, le Droit n'est pas et ne peut pas être arbitraire. A un stade de civilisation donné, ces réalités étant souvent analogues en des lieux ou même en des temps fort différents, il est très naturel que semblable analogie se retrouve, au plan des solutions pratiques, fussent-elles fournies par des traditions totalement étrangères les unes aux autres : « Le Droit », a pu écrire Heinrich Mitteis, « travaille à l'aide de formes déterminées, d'une consistance presque plus grande encore que celle des formes de l'art » [3].

L'intérêt des études comparatives, qu'elles aient pour objet l'art, la philosophie ou le droit, est donc avant tout, croyons-nous, celui de mettre en évidence ces correspondances. De même que les admirables Bouddhas de Yun-kang sont frères de nos Christs en majesté, de même qu'à Leibniz, Fichte ou Herbert Spencer correspondent curieusemen en Orient Vaiśeṣ ka, Asaṅga ou Tchou-hi, ainsi en est-il également dans le domaine des institutions juridiques, qu'il s'agisse d'esclavage, de fondations ou d'organisation du pouvoir royal. Concluons donc, avec René Grousset [4], que la grande leçon à tirer de confrontations comme celle tentée ici est la preuve de l'unité de l'esprit humain.

---

[1] Cf. *supra*. Il en était de même en Grèce : L. Gernet, *op. cit.*, p. CXXII.

[2] Voir J. Carbonnier, *L'esclavage sous le régime du Code civil*, in *Ann. de la Faculté de Droit de Liège*, 1957, p. 53-63.

[3] « Das Recht arbeitet mit geprägten Formen von fast noch grösserer Konsistenz als die Werkformen der Kunst », *Die Geschichte der Rechtswissenschaft im Rahmen der allgemeinen Kulturgeschichte*, *Juristenzeitung*, 5 November 1951 (Nummer 21), p. 673.

[4] *L'homme et son histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 161-162.

APPORTS RÉCENTS

DE LA PALYNOLOGIE

A L'ÉTUDE DU QUATERNAIRE EN INDE

par

Ph. GUINET

L'Inde, par son étendue considérable, l'extrême diversité de ses conditions géographiques et de ses flores, fournit un champ d'études pratiquement illimité aux palynologistes, quelles que soient leur spécialité. Aussi n'est-il pas surprenant d'assister à l'heure actuelle à un développement qui ne peut que s'intensifier des études de palynologie soit théoriques soit appliquées. Il ne sera exposé ici que celles appliquées à l'étude du Quaternaire.

Les résultats les mieux établis se rapportent à la région des Himalayas, le Cachemire surtout a fait l'objet de nombreuses études.

Les premières sont dues à R. P. Wodehouse (22). Travaillant sur les mêmes sédiments qui avaient permis à De Terra et Paterson (4) d'établir une chronologie du Quaternaire au Cachemire, Wodehouse montra que les Karewas inférieurs [1] (Ier interglaciaire) étaient recouverts d'une pelouse à dominance de Graminées, pelouse probablement absente aux Karewas supérieurs (varves du IIe au IVe glaciaire). Il reconnaît en outre la présence des genres : *Pinus, Cedrus, Picea, Abies, Ephedra, Salix, Betula, Carpinus, Corylus, Alnus, Juglans, Maclura, Ulmus, Fraxinus, Artemisia, Cupressacées,* etc. Pour Wodehouse, les conditions climatiques ont été au Quaternaire, dans la vallée du Cachemire, voisines de celles que l'on observe actuellement dans la région toute proche du lac Manasbal (Shrinagar, altitude : 1.800 mètres).

Les nombreux travaux plus récents de G. S. Puri (7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17) se rapportant à cette même vallée, apportent de nouveaux éléments, uniquement basés sur l'étude des « macro-restes » (empreintes de feuilles, fruits, graines). Il est intéressant de comparer les conclusions auxquelles aboutit G. S. Puri à la fois aux résultats obtenus par Wodehouse et à ceux plus récents de P. K. R. Nair, qui sont exposés ci-dessous.

G. S. Puri admet une évolution de la flore de la vallée du Cachemire en trois étapes principales :

1. Avant les glaciations pleistocènes, les pentes nord du Pir-Panjal étaient recouvertes de forêt.

---

(1) Les dépôts post-pliocènes du Cachemire sont fluviatiles, lacustres ou glaciaires. Les plus étudiés (vallée du Ledar) sont connus sous le nom de « série des Karewas ». On les considère comme les restes d'un lac, ou d'une série de lacs, ayant occupé la totalité de la vallée. On les rencontre jusqu'à une altitude de 4.000 mètres sur les pentes nord-est de la chaîne du Pir-Panjal, c'est-à-dire à plus de 2.000 mètres au-dessus du lit de la Jhelum actuelle.

La composition probable de ces forêts : *Quercus glauca, Machilus duthei, M. odoratissima* (Lauracées), *Litsea sinensis, L. lanuginosa* (Lauracées), *Phoebe lanceolata* (Lauracées), *Pittosporum eriocarpum, Acer oblongum, Mallotus philipinensis, Buxus, Berberis*, etc., avec, rares : *Cedrus deodara, Pinus Wallichii*, amène G. S. Puri à les appeler : « formations à chênes-Lauracées (avec peu de conifères) ». La présence de ce type de végétation le conduit aussi aux premières conclusions suivantes : pendant cette période, le climat de la chaîne du Pir-Panjal est resté relativement tempéré, comparé au reste des Himalayas. La végétation pré-quaternaire a pu s'y maintenir durant le Ier interglaciaire. L'extension des cônifères serait post-glaciaire. Les espèces citées ci-dessus peuplent à l'heure actuelle les pentes sud dans la zone des Himalayas intéressée par la mousson d'été : au début du Pleistocène, le climat de la vallée du Cachemire était un climat de mousson.

D'autre part, les pentes du Pir-Panjal étaient alors à une altitude plus basse d'environ 1.600-2.000 mètres, comparées à leur altitude actuelle.

2. Vers la fin du Ier interglaciaire, le soulèvement du Pir-Panjal amène le drainage du lac occupant le fond de la vallée. Cette vallée devient partiellement inaccessible à la mousson d'été : le climat évolue vers un type plus tempéré et plus sec. De même la végétation se modifie, on a une forêt mixte de chênes et de conifères, avec : *Quercus semecarpifolia, Q. dilatata, Q. ilex* (1), *Aesculus indica, Acer, Pinus Wallichii, Cedrus deodara, Picea Smithiana, Abies Webbiana.*

3. Vers la fin du second interglaciaire, le Pir-Panjal s'est élevé à une altitude comparable à son altitude actuelle. La vallée est alors fermée à l'influence de la mousson d'été. La neige est abondante sur les sommets. Dans la végétation, les conifères dominent (2), *Abies, Pinus* en particulier, accompagnés de nombreux feuillus : *Juglans, Populus, Salix, Aesculus, Acer, Carpinus, Betula, Prunus, Pyrus*, etc.

Cette végétation se retrouve actuellement sur les pentes nord du Pir-Panjal, entre 2.700 et 3.500 mètres.

Ainsi, comme l'avait déjà écrit Sahni, le soulèvement du Pir-Panjal, dont les dernières phases sont extrêmement récentes (IIIe glaciaire, selon De Terra et Paterson), explique que la présence d'une flore plus chaude (niveaux à Trapa et à Nelumbo) ne témoigne pas uniquement d'un changement climatique, mais de l'existence d'une altitude plus basse au moment de la fossilisation, qui aurait permis le maintien au moins local d'une flore à caractère subtropical.

L'évolution phytogéographique de la vallée du Cachemire aurait été dominée par le passage d'un régime de mousson à un régime tempéré plus sec.

Des recherches palynologiques toutes récentes amènent P. K. K. Nair (6) à des conclusions très prudentes. Ses analyses ont été effectuées sur des prélèvements provenant de la même vallée. Elles confirment les conclusions de Wodehouse, et précisent de nombreux points (3).

---

(1) Les chênes ne sont pas représentés dans la végétation actuelle du Cachemire.

(2) Pour de nombreux auteurs, dont G. S. Puri, les conifères ne se seraient installés dans l'Himalaya qu'à la suite de perturbations (naturelles ou artificielles) dans la végétation. Ils ne représenteraient que des séries progressives ou régressives, le climax étant la forêt de chênes.

(3) Il faut se souvenir que les données palynologiques établies par Wodehouse et Nair reflètent à la fois la végétation du fond de la vallée et celle des pentes avoisinantes. Ce fait, ajouté à des interprétations différentes de la valeur indicatrice de certaines espèces, explique peut-être les divergences de vues entre différents auteurs.

P. K. K. Nair note la présence de *Cedrus*, *Pinus*, *Alnus*, et surtout *Larix* presque dès le début du Ier interglaciaire (lignite inférieure de Raithan).

La faible quantité de pollen d'arbres, l'abondance d'espèces herbacées (non compris les plantes aquatiques) montre qu'il n'existait probablement pas ou fort peu de forêt au début du Ier interglaciaire, mais une pelouse, sur laquelle rapidement s'installent *Pinus* et *Picea* en faible quantité. Les chênes existent, faiblement représentés.

On peut parler de forêt dès le Ier interglaciaire; cette forêt est une cédraie claire, Nair y note également la présence d'*Abies*. La fin du Ier interglaciaire est marquée par une nette régression de la forêt [1].

A partir de la seconde période glaciaire, l'évolution de la végétation semble dominée par la reconquête très progressive du sol par la forêt : dès le second interglaciaire on note, par ordre de fréquence : *Picea*, *Cedrus*, *Abies* (et peu de *Quercus*). Puis Nair observe une brusque régression de la forêt (argile à Trapa de Sedau) : le pin reste dominant parmi les essences ligneuses mais l'accroissement simultané du pollen des plantes herbacées, en particulier *Plantago* (cf. *lanceolata*) associé à *Artemisia*, Chénopodiacées, *Polygonum*, permet de supposer que la forêt a été ici très modifiée par l'homme (ce qui vient confirmer les résultats de De Terra et Paterson).

Les phases suivantes, jusqu'à la période actuelle, montrent la réinstallation de la forêt, où le pin domine très rapidement, que l'on peut schématiser ainsi : sapin, cèdre, pin et chêne [2] — pin, sapin, chêne — pin, cèdre, sapin.

L'interprétation de ces résultats reste très délicate. Sans doute est-il prématuré de penser que, dans les diagrammes, certains *Quercus* représentent à eux seuls ce que Puri appelle « oak-laurel Community ». On sait que les Lauracées ont un pollen particulièrement fragile, une production pollinique et une dispersion faibles. Un certain nombre de données semblent cependant bien établies par l'analyse pollinique :

1° La rareté de la forêt ou son aire très restreinte dans la vallée du Cachemire au début du Ier interglaciaire;

2° La présence de mélèzes à cette même époque et les conditions climatiques qu'une telle présence laisse supposer;

3° L'action de l'homme extrêmement probable (IIe glaciaire);

4° Enfin l'importance du rôle joué par les conifères dès le début du Ier interglaciaire.

Il faut attendre d'autres analyses polliniques, effectuées hors de la vallée du Cachemire dont l'histoire géologique très particulière ne semble pas permettre de généralisation.

II. — INDE PÉNINSULAIRE

K. A. Chowdhury et S. S. Ghosh (1, 2, 3) étudiant des bois fossiles provenant de l'Orissa pensent qu'aucun changement climatique notable n'est intervenu dans cette région durant les 2.000 dernières années; par contre ces mêmes auteurs

---

(1) Le pollen d'*Alnus* domine cependant dans les diagrammes de Nair; mais peut-être localement (bords du lac) et probablement surreprésenté.

(2) Pollen de chêne partout inférieur à 10 % des espèces ligneuses.

admettent un climat plus humide pour le Nord de l'Inde (2.000-3.000 ans), tandis que M. S. Randhawa (18) pour la même région (Brij) parle d'une végétation tropicale.

Vishnu-Mittre (21) donne quelques résultats d'analyses polliniques, effectuées sur du matériel malheureusement très pauvre, provenant de Maski (Inde centrale). Il signale la présence de *Pinus* (un seul grain de pollen), mais l'indication est confirmée par la découverte des bois appartenant à ce genre (Chowdhury) vers le IIe siècle B. C. (culture mégalithique) avec : Juglandacées, *Brassica*, *Campanula*, *Lychnis*, *Stellaria*. Rien ne permet de parler, dans ce cas précis, de flore tropicale.

C'est à l'Institut de paléobotanique B. Sahni, à Lucknow, qui depuis de nombreuses années a constitué une importante « sporothèque » réunissant pollen et spores actuels indispensables pour identifier leurs équivalents fossiles, que se poursuivent principalement les recherches de palynologie appliquée à l'étude du Quaternaire (travaux de P. K. K. Nair et Vishnu-Mittre). Un laboratoire de palynologie, créé récemment par l'École française d'Extrême-Orient, a été installé en novembre 1960 à l'Institut français de Pondichéry. Il s'est d'abord consacré, comme tout laboratoire qui débute, à la réunion d'une collection de pollens actuels aussi complète que possible. Cette collection comprend actuellement (novembre 1961) plus de 1.500 préparations, en très grande majorité établies par la méthode classique d'acétolyse (G. Erdtman). Son étude a été réalisée uniquement par fiches [1]. Pour chaque espèce, on a ainsi établi :

— une fiche illustrée, comprenant au moins un «palynogramme» (G. Erdtman), le plus souvent un dessin (ou photographie) en vue polaire complété par un schéma en vue méridienne. Sur la même fiche figure une description aussi détaillée que possible des caractères polliniques de l'espèce étudiée. 1.200 fiches environ ont été ainsi établies;

— un second fichier, destiné à l'analyse pollinique, comprend ces mêmes indications sur cartes perforées, selon le modèle établi par K. Faegri et J. Iversen. Ce fichier s'avère extrêmement précieux à utiliser en région tropicale où le très grand nombre d'espèces importantes, l'absence d'espèces nettement dominantes, le polymorphisme d'un très grand nombre d'entre elles [2], rendent l'analyse pollinique particulièrement délicate. Un fichier annexe permet d'obtenir rapidement (ordre alphabétique) la provenance des espèces mises en collection, leur date de montage, etc.

C'est l'établissement de cette collection, bien modeste si l'on tient compte de la richesse de la flore tropicale (2.000 arbres pour le sud de l'Inde d'après Gamble), et son étude, qui ont constitué le travail essentiel du laboratoire, travail qui nous a été grandement facilité par l'aide et la très grande compréhension de nombreux botanistes, parmi lesquels :

(1) Ayant eu le privilège de travailler une année environ au laboratoire de palynologie de l'E.P.H.E. au Museum national d'Histoire naturelle, Paris, que dirige Mme M. Van Campo, nous avons pu bénéficier de l'expérience acquise dans ce laboratoire, et organiser les collections de façon comparable.

(2) Le fait n'est pas nouveau. C.-E.-B. Bremecamp l'a signalé pour les Acanthacées (12 types de pollen dans une même anthère). G. Erdtman en donne de nombreux exemples (palmiers, dont le pollen est soit monosulqué, soit trisulqué dans une même espèce). O. H. Selling en tient le plus grand compte dans les clés de détermination qu'il a établies pour la flore des îles Hawaii. Il ne nous semble pas qu'il s'agisse de cas anormaux ou accidentels comme il est le plus souvent admis, mais d'un fait très répandu en région tropicale.

MM. le Professeur A. Aubreville, Directeur du laboratoire de phanérogamie, Muséum national d'histoire naturelle, Paris; Professeur Santapau, Directeur, Botanical Survey of India, Calcutta; Professeur B. G. L. Swamy, Directeur, Department of Botany Presidency College, Madras; Dr K. Subramanyan, Botanical Survey of India, Calcutta; P. Legris, Directeur, Section scientifique, Institut français, Pondichéry; Dr K. M. Sebastine, Directeur, Botanical Survey of India, Southern Circle, Coimbatore; K. M. Matthew, Sacred Heart College, Shambaganour.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

(1) Chowdhury K. A. and Ghosh S. S. (1951). *Plants remains from Harappa*, in *Ancient India*, 7 : 13-18.

(2) Chowdhury K. A. and Gosh S. S. (1952). *Wood remains from Sisupalgarh*, in *Ancient India*, 8 : 28-32.

(3) Chowdhury K. A. and Ghosh, S. S. (1946). *Cynometroxylon indicum Gen. et sp. nov., a fossil dicotyledonous wood from Assam*, in *Prec. Nat. Inst. Sci. Ind.*, 12 : 435-447.

(4) De Terra H. and Paterson T. T. (1939). *Studies on the ice age in India and associated human cultures*, Carnegie Inst. Washington.

(5) Krishnaswamy V. D. (1947). *Stone age India*, in *Anc. India*, 3 : 11-57.

(6) Nair P. K. K. (1959). *Palynological investigations of the Quaternary (Karewa) of Kashmir*, in *Journ. Sci. and Indus. Res.*, 19 C., N° 6 : 145-154.

(7) Puri G. S. (1943). *The occurrence of Woodfordia fruticosa* (L.) Kurz. *in the Karewa deposits of Kashmir, with remarks on changes of altitude and climate during the Pleistocene*, in *J. Ind. Bot. Soc.*, XXII : 125-132.

(8) Puri G. S. (1948). *The flora of Karewa series of Kashmir and its phytogeographical affinities*, in *Ind. For.*, 74.

(9) Puri G. S. (1945). *The genus Quercus in the Karewa deposits of Kashmir with remarks on the oak forests of the Kashmir valley during Pleistocene*, in *Proc. Ind. Acad. Sci.*, 22.

(10) Puri G. S. (1945). *Some fossil leaves of the Ulmaceae from the Karewa deposits of Kahsmir*, in *Journ. Ind. Soc. Bot.*, XXIV : 186-187.

(11) Puri G. S. (1945). *Some fossil leaves and fruits of the Aceraceae from Karewa deposits of Kashmir; with remarks on the past and present maple forests of the Kashmir valley*, in *Proc. Ind. Acad. Sci.*, 22 : 279-298.

(12) Puri G. S. (1946). *Fossil plants and the Himalayan uplift*, in *Ind. Bot. Soc.*, 25 : 167-184.

(13) Puri G. S. (1947). *Some fossil leaves and fruits of the common ivy* (*Hedera Helix* L.) *from the Pleistocene of Kashmir*, in *J. Ind. Bot. Soc.*, XXII : 137-139.

(14) Puri G. S. (1947). *The occurrence of a tropical fig* (*Ficus cunia* Buch-Ham.) *in the Karewas beds at Liddamarg, Pir-Panjal range, Kashmir with remarks on the subtropical forests of the Kashmir valley during the Pleistocene*, in *J. Ind. Bot. Soc.*, XXII : 131-135.

(15) Puri G. S. (1947). *Some fossil leaves of Mallotus Philippinensis from the Karewa beds at Laredura and Liddamarg, Pir-Panjal*, in *J. Ind. Bot. Soc.*, XXVI : 125-129.

(16) Puri G. S. (1950). *On a fossil Lotus* (*Nelumbo nucifera* Gaertn.) *from Kahsmir, with a note on the history of the genus*, in *Ind. For.*, 76 : 343-346.

(17) PURI G. S. (1958). *Preliminary observations on the phytogeographical changes in the Kashmir valley during the Pleistocene*, in *The Palaeobotanist*, 6 (1) 1957 (1958) : 16-18.

(18) RANDHAWA M. S. (1945). *Progressive dessication of Northern India in historical times*, in *J. Bombay Nat. Hist. Soc.*, 45 : 558-565.

(19) SAHNI M. R. (1956). *A century of Paleontology, Palaeobotany and Prehistory in India and adjacent countries*, in *J. Paleont. Soc. of India*, 1 : 7.

(20) TRIVEDI B. S. (1946). *Microfossils from the saline series in Salt Range, Punjab*, in *Proc. Nat. Acad. Sci. Ind.*, 16 : 186-212.

(21) VISHU-MITTRE (1957). *In* : THAPAR B. K., *Maski 1954, a chalcolithic site of the Southern Deccan.*, in *Anc. India*, 13 : 4-142.

(22) WODEHOUSE R. P. (1939). *Pleistocene pollen of Kashmir*, in *Mem. Conn. Acad. Arts and Sci.*, 19.

COMPTES RENDUS

Présence du Bouddhisme, sous la direction de René de Berval, numéro spécial de *France-Asie,* nos 153-157, tome XVI, Saigon 1959, 1.024 pages, 110 planches hors texte, 7 cartes et tableaux.

Cet important ouvrage fut édité par la grande revue culturelle *France-Asie,* que dirige avec tant de dévouement M. René de Berval, à l'occasion du 2.500e anniversaire de la naissance du Bouddha selon la chronologie traditionnelle. Destiné à donner au public cultivé une connaissance synthétique du Bouddhisme sous ses diverses formes passées et présentes, il se compose de plus de soixante articles signés pour la plupart de savants et de notabilités célèbres dont la compétence assure la valeur de ce gros volume.

La préface (p. 181-184) a été confiée à M. Jean Filliozat, professeur au Collège de France, qui expose brièvement les traits principaux et spécifiques du Bouddhisme, « immense mouvement humain, infiniment varié en ses aspects et ses effets », qui « est tour à tour une règle de vie et une méthode de conduite de la pensée, une philosophie, un culte dévot, un rituel, une gnose licencieuse », et qui « fait appel à tous les grands modes de l'activité humaine, depuis l'art jusqu'à la logique ». M. Paul Mus, professeur au Collège de France et à l'Université Yale, dénonce l'incompréhension de l'Occident à l'égard du Bouddhisme et explique, dans l'Introduction (p. 187-200), quelques contradictions apparentes de celui-ci, notamment les relations entre sa vie monastique et ses manifestations laïques, son intégration dans la vie civile. Dans « Buddha Jayanti » (p. 203-214), M. Giuseppe Tucci, président de l'Institut italien pour le Moyen et l'Extrême-Orient, évoque la personnalité du Bouddha telle qu'elle apparaît au travers de la légende et montre l'immense influence qu'elle eut sur la civilisation de l'Asie. M. René de Berval retrace ensuite les grandes lignes de l'évolution du Bouddhisme, de sa naissance à nos jours (p. 217-226).

Le premier chapitre, consacré à la personne du Bouddha, comprend deux articles, l'un de M. Thubten Tendzin, qui montre ce qu'à de permanent le message du Bienheureux, la grâce de celui-ci sans laquelle tout effort humain est voué à l'échec (p. 228-232), l'autre de M. G. F. Allen qui essaie de reconstituer brièvement ce que fut la vie de Gotama le Bouddha (p. 233-237).

Le deuxième chapitre traite de l'enseignement de ce dernier. Le Vénérable Nyanatiloka Mahāthera définit l'essence de l'enseignement du Bouddha (p. 241-250) comme les Quatre Nobles Vérités et notamment l'Octuple Noble Chemin, en insistant sur son absence de tout dogmatisme aveugle et de tout ritualisme stérile. Le Vénérable Nārada Mahāthera explique la doctrine du *kamma* (p. 251-259) en la comparant à diverses théories scientifiques occidentales, en insistant sur ce qui la distingue du fatalisme et en montrant comme elle fonde l'espoir en la libération de l'être. Pour le Vénérable Walpola Rāhula, l'enseignement fondamental du Bouddhisme (p. 261-271) réside dans les Quatre Nobles Vérités qu'il expose en détail, donnant des précisions intéressantes sur le sens de certains termes techniques importants. M. Pierre Grison considère le Bouddhisme

en tant qu'expérience spirituelle (p. 273-283) et réfute l'accusation de passivité que l'on adresse souvent à cette doctrine, montrant qu'elle est au contraire fondée sur l'activité, même dans ce qu'elle a d'apparemment contemplatif.

Le troisième chapitre est consacré à divers aspects du Bouddhisme. Le Bhikshu Sangharakshita définit d'abord la notion d'orthodoxie dans le Bouddhisme (p. 287-310) et proteste contre la prétention du Theravāda à une orthodoxie exclusive, montrant que les autres sectes, notamment celles du Mahāyāna, respectent tout autant l'enseignement fondamental du Bouddha, et que les Theravādin, tout en s'attachant plus à la lettre de celui-ci, s'en écartent souvent par l'esprit. M. Frithjof Schuon traite de l'orthodoxie et de l'originalité du Bouddhisme (p. 311-317) sur le plan métaphysique, en se basant surtout sur les doctrines du Mahāyāna. M. Nalinaksha Dutt, professeur à l'Université de Calcutta, définit les principes fondamentaux du Mahāyānisme (p. 319-335) : les observances morales et ecclésiastiques particulières aux Bodhisattva, leurs efforts spirituels et intellectuels, les exercices spirituels qui leur sont propres, les doctrines du Mahāyāna. Mlle I. B. Horner, secrétaire honoraire de la Pāli Text Society, explique le concept de liberté dans le Canon pāli (p. 337-347), discutant certains de ses multiples aspects, liberté par rapport à la croyance, à la parole, aux besoins, à la peur, à la volonté, au mal sous toutes ses formes.

Le chapitre suivant concerne la diffusion du Bouddhisme dans l'Inde et dans le monde. André Bareau rappelle brièvement ce que la tradition a retenu de la personnalité des principaux disciples du Bienheureux (p. 351-368), moines et nonnes, et laïques des deux sexes. M. Jean Filliozat analyse le rôle joué par Aśoka dans l'expansion bouddhique (p. 369-373), montrant comment le grand empereur indien a utilisé le Bouddhisme pour réaliser l'idéal brahmanique du roi, représentant sur la Terre du souverain des dieux dans le Ciel. M. Paul Lévy, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, consacre un très long article aux pèlerins chinois en Inde (p. 375-436), étudiant les itinéraires terrestres et maritimes suivis par eux, et les relations établies par les moines entre la Chine et l'Inde, enfin relatant en détail les voyages des principaux pèlerins chinois, Fa-hien, Song-yun, Hiuan-tsang et Yi-tsing. M. K. A. Nilakanta Sastri, directeur de l'Institut des Cultures traditionnelles de Madras, traite le même sujet d'une façon beaucoup plus brève (p. 437-448), soulignant l'importance du rôle joué par ces moines chinois pour accroître la compréhension mutuelle des peuples des deux pays.

Dans le chapitre suivant sont examinées les contributions du Bouddhisme à la connaissance, à la culture et à la médecine sociale. André Bareau met en lumière la richesse et la diversité de la pensée bouddhique ancienne (p. 451-462). Mlle G. Constant Lounsbery, présidente des « Amis du Bouddhisme » de Paris, étudie la notion d'*anattā* à la lumière de la science (p. 463-471), laquelle confirme aujourd'hui le caractère composite et impermanent du corps comme de tout objet matériel, et tend à ne plus voir dans l'esprit humain qu'un ensemble complexe de phénomènes psychiques se succédant sans trêve. Mlle Jeanine Auboyer, conservateur au musée Guimet, établit le bilan de l'art et de la culture bouddhiques en Asie (p. 473-481), dont la richesse et la variété sont étonnantes, en raison de la souplesse de leur adaptation aux conditions des divers pays dans lesquels ils ont fleuri. Mme Ginette Terral-Martini examine l'influence des *Jātaka* sur la littérature de l'Indochine bouddhique (p. 483-492), précisant leurs caractères généraux que l'on retrouve dans le *Paññāsajātaka* indochinois. M. Georges Cœdès, directeur honoraire de l'École française d'Extrême-Orient et membre de l'Institut, définit ce que l'assistance médicale au Cambodge au XIIe siècle

devait au Bouddhisme (p. 493-496) et expose l'organisation et le fonctionnement des hôpitaux fondés par Jayavarman VII.

Le chapitre se rapportant aux interactions des diverses tendances du Bouddhisme est composé de deux articles. M. Genjun H. Sasaki, professeur à l'Université Otani, retrace l'histoire des écoles hīnayānistes en Chine et au Japon (p. 499-514) et souligne l'importance du rôle qu'elles ont joué dans le développement du Bouddhisme en Extrême-Orient jusqu'au IXe siècle. M. S. Paranavitana, professeur à l'Université de Ceylan, étudie les vestiges laissés à Ceylan par le Mahāyānisme (p. 515-527) dans les chroniques, les inscriptions, le culte, la littérature religieuse en pāli et en sanskrit, et prouve ainsi que l'influence du Mahāyāna sur le Bouddhisme singhalais fut beaucoup plus importante qu'on ne le croyait jadis.

Dans le chapitre suivant, intitulé « Situation », la Śramaṇerī Dharmarakṣitā relate quelques aspects de sa conversion au Bouddhisme (p. 531-540), analysant sa propre expérience sans cacher les graves difficultés qui se dressent sur la route de celui qui va de la foi chrétienne à la conviction bouddhique. Le Dr Hubert Benoit soutient que l'Éveil du Bouddha est une intuition de l'universel (p. 541-544) qui transcende le dualisme moral si cher aux occidentaux. Le Swāmi Nityabodhānanda, de l'Ordre de Rāmakrishna, définit le Bouddha en tant que Tathāgata (p. 545-547), celui qui a compris le réalité des choses telles qu'elles sont, dans leur vacuité.

Deux articles composent le chapitre traitant des perspectives du Bouddhisme. Dans « Le Bouddha et l'avenir du Bouddhisme » (p. 551-560), le Dr B. R. Ambedkar, éminent homme politique indien, compare le Bienheureux aux trois autres fondateurs de grandes religions universelles, Jésus, Mahomet et Krishna, compare ensuite leurs doctrines, en déduit que le Bouddhisme est la religion de l'avenir des masses indiennes, examine les moyens à employer pour les y convertir et les réformes que doit subir pour cela la communauté des moines bouddhiques. M. Richard A. Gard étudie les tendances et perspectives du Bouddhisme en Asie (p. 561-568) et montre comment celui-ci, tout en s'inspirant de son propre Dharma, peut et doit s'adapter aux conditions de vie du monde contemporain, notamment en ce qui concerne l'éducation, les œuvres sociales et l'interprétation de l'histoire.

La seconde partie de l'ouvrage, consacrée aux textes bouddhiques, est formée de deux très longs articles. Le premier, dû à Mlle Solange Bernard-Thierry, traite du Bouddhisme d'après les textes pālis (p. 571-632). L'auteur présente d'abord les œuvres principales de la littérature bouddhique rédigées en pāli et en sanskrit, en en soulignant les caractères généraux. Puis, s'appuyant sur de nombreuses citations empruntées au Canon pāli, Mlle Bernard-Thierry résume la biographie légendaire du Bouddha et met en lumière les traits principaux de la personnalité de celui-ci. Enfin, utilisant toujours des citations analogues, elle expose l'ensemble de sa doctrine, classée selon les Quatre Nobles Vérités. M. Masumi Shibata, après une brève introduction relative au Zen et à trois de ses grands maîtres, Dōgen, Hakuin et Tetsugen, nous donne la traduction d'un sermon prononcé par ce dernier sur le Bouddhisme zen (p. 633-653), dans lequel il exprime l'essence de cette doctrine.

La troisième partie traite des étapes de l'évolution du Bouddhisme et du développement des études bouddhiques. M. Étienne Lamotte, professeur à l'Université de Louvain, étudie les prophéties relatives à la disparition de la Bonne Loi (p. 657-668) que l'on trouve dans les ouvrages bouddhiques rédigés en des langues variées à des époques très diverses. Il les classe chronologiquement,

puis selon les circonstances de cette disparition, essayant de définir « les étapes parcourues par une tradition éminemment fluide ». M. Jean Filliozat retrace les étapes des études bouddhiques (p. 669-677) depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, montrant l'évolution de l'orientation des recherches, des tendances et des méthodes en concomittance avec celle de la pensée occidentale. Mlle Marcelle Lalou, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, signale un aspect de l'avenir des études bouddhiques (p. 679-680), soulignant l'utilité d'un répertoire des noms contenus dans le Canon tibétain, travail qui reste encore à entreprendre.

La quatrième partie, qui a pour titre « Actualisation », concerne la répartition du Bouddhisme dans le monde. M. René de Berval en a rédigé l'Introduction en établissant une série de listes des dates importantes de l'expansion du Bouddhisme en Asie (p. 685-693), classées par pays. Il y a ajouté hors texte une carte des voies de diffusion du Bouddhisme en Asie, une liste chronologique des principaux monuments bouddhiques et une liste des édits d'Aśoka. Il a ainsi rassemblé, en de saisissants raccourcis, les grandes étapes de l'expansion du Bouddhisme et de sa culture à travers tout le continent asiatique. Le Dr André Migot résume l'histoire du Bouddhisme en Chine (p. 697-716), expliquant comment celui-ci s'est adapté à la vie et à la culture chinoises et envisageant avec optimisme son avenir dans la Chine communiste. Le même sujet est repris, sous le même titre, par M. Chao Pu-chu, vice-président et secrétaire général de l'Association bouddhiste de Chine (p. 717-730), qui, après avoir établi le bilan de l'activité du Bouddhisme chinois depuis près de vingt siècles et présenté celui-ci comme un lien puissant entre son pays et l'Inde, forme des vœux pour le développement du Bouddhisme en Chine et dans le monde. M. G. Renondeau résume l'histoire du Bouddhisme au Japon (p. 733-750), l'apparition des principales sectes et leurs doctrines, et souligne enfin tout ce que le Japon doit au Bouddhisme dans les domaines de la morale, de la philosophie, de l'art, de la poésie et de la politique. M. T. Suzuki explique ce qu'est, selon le Zen, la « nature de Bouddha » (p. 751-753), cette substance présente en tous les êtres mais dont seul l'homme peut avoir conscience. M. Pierre Pégon expose, à l'aide de nombreuses citations, le caractère spécifique des questions et des réponses dans le Bouddhisme zen (p. 755-758) et montre comment, à travers leur étrangeté apparente, elles visent à faire prendre conscience de la réalité ultime. Mme Alexandra David-Neel traite du Bouddhisme au Tibet (p. 761-769), résumant l'histoire du Bouddhisme tibétain et sa doctrine, et décrivant brièvement la vie des lamas et leur enseignement. Mlle Denise Delannoy, s'appuyant sur une expérience personnelle longue de plusieurs années, dépeint quelques aspects de la vie monastique au Tibet (p. 771-782), la formation monastique dans la secte des Dge-lugs-pa, l'ascèse, la méditation et le tantrisme dans les sectes des Rñin-ma-pa et des Bkah-rgyud-pa, montrant ainsi l'extrême diversité des formes coexistantes, qui n'exclue cependant pas la synthèse. M. Marco Pallis consacre son article au Dalaï-Lama, ses fonctions, ses associés et ses renaissances (p. 783-794), essayant de dissiper certaines erreurs graves communes en Occident sur ce sujet. M. Maurice Durand, membre de l'École française d'Extrême-Orient, raconte l'introduction du Bouddhisme au Viet-nam (p. 797-800), venant à la fois de l'Inde par la voie maritime et de la Chine par la voie terrestre, et relate l'apparition des principales sectes bouddhiques vietnamiennes. M. Mai-tho Truyen, président de la Société des Études bouddhiques au Sud Viet-nam, retrace les étapes de l'histoire du Bouddhisme au Viet-nam (p. 801-810) depuis son introduction jusqu'à nos jours, décrit les principaux traits du Bouddhisme actuel en ce pays, son influence

sur la vie et la pensée des habitants, la conception et la pratique qu'en font ses fidèles, et brosse enfin un rapide tableau de la situation actuelle du Bouddhisme au Viet-nam. M. Louis-Charles Damais, membre de l'École française d'Extrême-Orient, explique ce que fut le Bouddhisme en Indonésie (p. 813-824), la grandeur du rôle qu'il y joua pendant plus de dix siècles, l'influence qu'il eut sur l'architecture, la sculpture, la littérature et la pensée de ce pays.

M. U. Hla Maung expose la situation du Bouddhisme en Birmanie (p. 829-837), racontant son histoire en ce pays selon la tradition et les documents. Le Vénérable Pang Khat fait de même en ce qui concerne le Bouddhisme au Cambodge (p. 841-852), ajoutant une étude sur les relations entre la doctrine du Bienheureux et le peuple khmer, l'État, la jeunesse et les fêtes. S. A. le prince Sisowath Monireth montre la nécessité du Bouddhisme dans le monde (p. 853-858), soutenant que l'esprit de celui-ci, son désintéressement, sa morale, son universalité sont indispensables à la réalisation du bonheur de tous les hommes. M. D. T. Devendra, secrétaire général de l'Association mondiale des Bouddhistes, brosse un tableau général du Bouddhisme à Ceylan (p. 861-876), retraçant les grandes étapes de son histoire, décrivant les principaux types de monuments bouddhiques de l'île et citant enfin de longs extraits d'un recueil de règles concernant l'administration d'un monastère bouddhique à la fin du xe siècle. M. Devapriya Valisinha, secrétaire général de la Mahā Bodhi Society de l'Inde, souligne l'importance du rôle joué par le Bouddhisme dans l'Inde (p. 879-885) antique, notamment sous le règne d'Aśoka, analyse sommairement les causes de son déclin et montre comment il s'est réveillé depuis la fin du siècle dernier. M. Pierre-Bernard Lafont, membre de l'École française d'Extrême-Orient, s'appuyant sur les traditions et sur les documents archéologiques et épigraphiques, reconstitue prudemment l'histoire de l'introduction du Bouddhisme au Laos (p. 889-892). M. Phouvong Phimmasone, ancien ministre du Laos au Viet-nam, décrit la littérature bouddhique lao (p. 893-904), le Canon ou Tipiṭaka, les ouvrages para et extracanoniques, les traités techniques de grammaire, de métrique, d'astrologie, de politique. M. Karuna Kusalasaya, conseiller à l'Université bouddhique de Bangkok, raconte brièvement l'histoire du Bouddhisme au Siam (p. 907-911) depuis son introduction en ce pays au début de notre ère jusqu'à nos jours.

Depuis la fin du siècle dernier, de petites communautés bouddhiques se sont formées dans la plupart des pays d'Occident. Soucieux de présenter un tableau complet du Bouddhisme, M. de Berval n'a pas négligé de leur consacrer une partie de son ouvrage. L'état du Bouddhisme en Allemagne nous est ainsi décrit par M. Max Hoppe (p. 917-922). M. Adrian Peel expose ensuite celui du Bouddhisme en Belgique (p. 925-931), le Vénérable Nārada Mahāthera sa situation aux États-Unis (p. 935-937), M. E. Barbarin explique l'activité des « Amis du Bouddhisme » français (p. 941-944), M. Christmas Humphreys celle de la « Buddhist Society » anglaise (p. 947-951) depuis trente ans, et M. C. F. Knight raconte l'origine, le développement et l'avenir du Bouddhisme en Australie (p. 955-958).

Le glossaire des principaux termes techniques bouddhiques, presque tous cités sous leur forme sanskrite, est très complet pour un ouvrage de ce type (p. 961-978). Les explications, concises mais suffisantes, sont pour la plupart excellentes, et les quelques inexactitudes relevées sont secondaires. On y a ajouté quelques noms propres, ceux des principaux personnages de la légende et de l'histoire du Bouddhisme, ce qui sera apprécié de nombreux lecteurs.

La Bibliographie (p. 981-1024) déborde largement le cadre d'un ouvrage de vulgarisation, et je soupçonne l'auteur d'avoir saisi cette occasion de montrer

au public cultivé, mais peu au courant des études bouddhiques, l'ampleur de l'effort accompli par les chercheurs et savants du monde entier depuis plus d'un siècle dans ce domaine. Aucun ouvrage ou article de quelque importance paru jusqu'au début de 1959 et concernant les multiples aspects de la pensée et de la civilisation bouddhiques n'y manque, qu'il soit rédigé en français, en anglais ou en allemand. Les éditions et traductions de textes bouddhiques pâlis, sanskrits, tibétains, chinois ou écrits dans les langues de l'Asie Centrale ne sont pas oubliées, tant s'en faut, ce qui permettra aux lecteurs consciencieux et curieux de se reporter aux sources elles-mêmes. Il en est de même du rituel, de l'épigraphie, de la législation, de l'art et de l'architecture, des formes particulières prises par le Bouddhisme dans les divers pays d'Asie, des lexiques et dictionnaires, de la bibliographie, des catalogues de manuscrits, à côté des domaines plus classiques de l'histoire, de la littérature et de la philosophie.

Les cartes et tableaux, presque tous dépliants, sont clairs et suffisamment précis. Les cent dix planches hors texte, la plupart en pleine page, sont de fort belles photographies en noir représentant surtout les chefs-d'œuvre produits par l'art bouddhique dans les divers pays d'Asie, notamment en sculpture, ou des cérémonies du culte et des objets rituels.

Ce gros ouvrage présente donc un intérêt exceptionnel tant par la valeur des articles qu'il renferme que par la variété de ceux-ci qui, pour la première fois peut-être, donnent du Bouddhisme un panorama complet dans le temps et dans l'espace et montrent bien l'importance et la vitalité de ce grand mouvement spirituel dans le monde présent.

André Bareau.

Frank M. Le Bar et Adrienne Suddard (editors) et alia. *Laos, Its People, Its Society, Its Culture*, in *Country Survey Series*, Human Relations Area Files Press. New Haven 1960, iv + 294 pages, 6 cartes, 17 tables.

Les volumes publiés dans cette collection d'initiation brossent généralement un tableau exact des pays étudiés et cette monographie — version améliorée de l'*Area Handbook on Laos* [1] — est l'ouvrage le plus impartial publié, en langue anglaise, sur le Laos moderne.

Comme toutes les monographies nationales éditées par HRAF Press, ce volume a été conçu par une équipe et la rédaction de ses différents chapitres confiée à des co-auteurs spécialisés par disciplines et non par cultures. Aussi l'ouvrage offre-t-il nombre de répétitions et un certain déséquilibre d'un chapitre à l'autre [2]. Notons, par exemple, que le chapitre 3 (Géographie) nous semble nettement insuffisant et que le chapitre 4 (Groupes ethniques) est non seulement insuffisant — n'oublions pas que les groupes ethniques dits *minoritaires*, totalisent entre 50 et 55 % de la population du Laos — mais aussi bien mal documenté [3].

---

(1) Gerald C. Hickey (éditeur). *HRAF*, Subcontractor's Monograph n° 23. University of Chicago, 1955. (Mimeographed.)

(2) Dans son compte rendu de *Cambodia. Its people Its Society Its Culture*, paru in *BEFEO*, L-1, p. 209 et suiv., B. P. Groslier a noté ces mêmes défauts.

(3) On ne s'en étonnera plus après avoir parcouru la bibliographie qui, pour les populations du Nord Laos, cite Abadie, Diguet, et omet Lunet de Lajonquière; et qui, pour les Lao Theung du Sud-Laos, cite l'article de N. Bernard, *Les Khas, peuple inculte du Laos français*, in *Bull. de Géographie historique et descriptive*, XI (1904), comme ayant été « especially helpful in the preparation of the present volume » (p. 255).

Par contre, les chapitres sur les Relations Extérieures, sur la Santé publique, sur le Commerce, sont excellents, comme d'ailleurs la majorité des chapitres traitant du Laos moderne.

Malgré ses faiblesses et ses erreurs, ce livre rendra les plus grands services à qui voudra se documenter sur le *Laos contemporain*. Comme il figurera, sans aucun doute, dans de nombreuses bibliothèques, il nous a semblé utile d'en faire la présentation.

*
* *

Le premier chapitre, consacré à une présentation générale du pays, est juste et bien fait. Il en est de même du second chapitre intitulé : Contexte historique, à deux réserves près cependant.

P. *7*. Nous lisons que les Lao furent l'un des peuples 'tay qui établirent au Yunuan occidental «a strong military kingdom, Nan Chao, ...». Cette allégation doit reposer sur l'ouvrage de M. Sila Viravong qui figure dans la bibliographie [1]. Il est pour le moins navrant de trouver de telles affirmations, car tout auteur ayant un minimum d'érudition, ne devrait pas ignorer qu'au Nan-Tchao, les 'Tay étaient une minorité par rapport aux Tibeto-Birmans (Min-chia et No Seu) et que la qualification de *Royaume Thai*, donnée au Nan-Tchao par E. H. Parker [2] n'est plus admise par les chercheurs depuis les travaux de Ling Ch'un-sheng [3], Lo Ch'ang-p'ei [4], Liu Yao-han [5] et M. Blackmore [6].

P. *8*. Traitant des origines légendaires du Laos, l'auteur nous donne un abrégé de la version des *Nitan*. Il est regrettable qu'il n'ait pas consulté l'article de C. Archaimbault [7], ce qui lui aurait permis de donner aussi la version des Annales et d'éviter cette phrase « the sage Khoun Borom sent to rule on earth by the King of Heaven (a possible allusion to China, the celestial Kingdom) » (!).

Le chapitre suivant est consacré à la géographie et à la population. Nous ne reviendrons pas sur l'insuffisance du paragraphe géographique, mais nous nous plaisons à reconnaître la prudence avec laquelle est présenté le paragraphe sur

---

(1) Nous avons donné un compte rendu de ce livre au *BEFEO*, L-2, p. 573. Cet ouvrage semble avoir été traduit en anglais puisque, dans la bibliographie, il figure sous le titre : *History of Laos*, New York : U.S. Joint Publications Research Service, 1958.

(2) *The Early Laos and China*, in *China Review*, XIX (1891), p. 67-106 et *The Old Thai or Shan Empire of Western Yunnan*, in *China Review*, XX (1892-1893), p. 337-346.

(3) *A study of the U-Man and Pei-Man of Yunnan in the T'ang dynasty* (en chinois), in *Anthropological Journal of the Institute of History and Philology*, Academia Sinica, I-1 (1938), p. 57-86.

(4) *The genealogical patronymic linkage system of the Tibeto-Burman speaking tribes*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, VIII (1945), p. 349-363.

(5) *Fresh evidence that the Ruling Meng family of Nan-Chao belonged to the I (Lolo) People* (en chinois), in *Li-shih Yen-chiu*, III-2 (1954), p. 31-51.

(6) *The rise of Nan-Chao Yunnan*, in *Journal Southeast Asian History*, I-2 (1960), p. 47-61; *The ethnological problems connected with Nan-chao* (1961). Université de Hongkong, 15 pages ronéotypées.

(7) *La naissance du monde selon les traditions lao. Le Mythe de Khun Bulom*, in *La Naissance du Monde*, Paris (Seuil), 1959, p. 385-416.

la population. Aucun recensement *sérieux* n'a jamais eu lieu au Laos et même aujourd'hui, les données démographiques fournies par le Service National lao de la Statistique sont plus que sujettes à caution [1]. Aussi faut-il féliciter le rédacteur de ce paragraphe, souvent gêné par ses sources, d'avoir pris le parti de nous signaler les chiffres qu'il avait relevé sans chercher à les commenter. Ainsi, p. 32, il nous signale qu'une publication américaine de 1955 créditait la ville de Vientiane de 45.000 habitants et qu'en 1959, les sources officielles lao l'estimaient à 68.000. A notre avis, ces deux chiffres sont acceptables. Mais contrairement à ce que l'on pourrait croire, le nombre d'habitants de la capitale du Laos n'a pas augmenté de 50 % du seul fait d'un afflux de population, mais aussi du fait de l'agrandissement de la superficie urbaine; un certain nombre de villages ruraux ayant été annexés à la *préfecture* de Vientiane par décision administrative. Cette décision avait créé la situation suivante : en 1960, sur les 74.000 personnes environ qui habitaient à l'intérieur du périmètre de l'unité administrative que forme la ville de Vientiane et qui statistiquement figuraient dans la rubrique *citadins,* il n'y avait qu'environ 54.000 personnes répondant à cette définition. Les 20.000 autres « Vientianais » habitaient des villages typiquement ruraux et formaient une population essentiellement paysanne.

Le chapitre 4, traitant des groupes ethniques, est laborieux, confus et le plus mauvais du livre. Nous osons penser qu'il n'a pas obtenu la caution d'un ethnographe, sinon ce serait à désespérer de tout. On reprochera à son rédacteur d'ignorer la littérature traitant des populations du Laos — il ignore même certaines dénominations tribales — et d'avoir traité ce chapitre sans avoir pris la précaution de vérifier l'exactitude de ses informations. Nous n'en voulons pour preuve que les remarques suivantes :

P. *40.* Le petit paragraphe consacré aux 'Tay est vraiment pauvre. Aucune mention n'est faite des Lü, Youan, Phuơn, parmi les tribus énumérées, alors que la seconde place est donnée aux 'Tay Khao (appellation lao d'origine chinoise, alors que ces gens s'appellent eux-mêmes 'Tay Don) qui ne forment, au Laos, que quelques villages.

On attribue à ces 'Tay une religion « basically animistic with vague Buddhist, Taoïst, and Confucian additions » et, p. 59, on insiste à nouveau « some Taoïst and Confucian influences also are present ». Nous serions curieux de savoir qui a autorisé le rédacteur de ce passage à mentionner la présence d'influences taoïstes et confucéennes dans les croyances 'tay. Il est, aussi, désolant de lire ce « vague Buddhist... additions », alors que les 'Tay Neua, les Youan, les 'Tay Lu, les Phuon et les 'Tay Deng pratiquent, dans leur majorité, le bouddhisme [2] (bouddhisme qui s'attache beaucoup plus aux pratiques extérieures qu'à la doctrine et à l'ascèse et qui cohabite souvent avec le culte du dieu du sol [3], mais ceci n'enlève rien à son existence) et que les 'Tay Dam ont refusé tout apport religieux étranger.

---

[1] G. Gaudillot (*Le milieu humain*, p. 23-30, in *La plaine de Vientiane. Esquisse d'étude socio-économique.* Vientiane (*BDPA*), 1959, t. II) en a fourni la preuve.

[2] Ces gens ont des manuscrits en pāli et écrivent cette langue. Voir *Les Écritures du pāli au Laos*, in *BEFEO*, L-2 (1960), p. 395-405.

[3] Il est regrettable de ne pas trouver mentionné dans la bibliographie, H. Maspero. *La société et la religion des Chinois anciens et celle des Tai modernes*, in *Les religions chinoises* (*Œuvres posthumes*). Paris (Guimet), 1950, vol. I, p. 139-194.

Il est exact de mentionner (p. 41) le peu de sympathie entre Lao et 'Tay (pourquoi n'avoir pas cité l'article de H. Kaufman [1] sur ce sujet ?) et l'intérêt que portent les 'Tay du Laos à la politique poursuivie par la Chine et la République Démocratique du Việt-Nam [2] vis-à-vis de leurs minorités.

P. *41* (36, 44, 59, 72, 73, 132, 188, 232), on trouve le terme « Meo » et une fois, p. 41, « Meo (Miao) ». Or si *Meo* est la forme lao (et viêtnamienne) du chinois *Miao* (qui signifie : aborigène), ces gens se donnent le nom de *HMÔNG* (les hommes), ce qui n'est mentionné nulle part. Pourquoi avoir écrit « They raise maize as well as rice », alors qu'ils cultivent presque exclusivement du maïs et que leur nourriture de base est une galette de maïs. Quant à l'agriculture pratiquée par ces gens, et dont on reparle p. 72 et 202, nous n'y reviendrons pas, en ayant déjà donné un schéma [3].

P. *42* (36, 41, 44, 59, 60, 188), on emploie l'appellation « Man » et une fois p. 41 « Man (Yao) ». Or, *Man* (barbare) est le terme chinois (adopté par les Viêtnamiens et utilisé par les auteurs français ayant effectué leurs recherches au Viêt-Nam), alors que *Yao* est leur véritable nom et leur appellation en lao.

P. *42*. « Kha is the laotian word for *slave* and though resented is applied by the Lao to some sixty different tribal peoples ». Le terme *Kha*, employé dans l'ouvrage, est un générique qui ne signifie ethniquement rien (les Youan de Nam Tha appellent les 'Tay Dam immigrés dans cette région, Kha Lom) et il eut été beaucoup plus heureux d'employer *Lao Theung*, qui est le terme officiel lao. De même, on aurait aimé avoir une énumération des différents groupes Lao Theung (seuls les « Kha Mou or Khmu » sont mentionnés), cela aurait permis au rédacteur de savoir qu'il n'existe pas plus d'une quarantaine de tribus [4] — ce qui est déjà beaucoup — et lui aurait évité d'écrire que les différents dialectes « Kha » se rattachent à la famille Mon-Khmer (déjà mentionné p. 36 et 39), car jusqu'à preuve du contraire, un certain nombre de groupes tribaux du Nord Laos, qualifiés *Kha*, parlent des dialectes tibéto birmans.

P. *43*. « In northern Laos there are a number of groups originating in China, *unclassifiable as Thai* and locally called Ho and Kho » (c'est nous qui soulignons). L'érudition dont il est fait preuve, ici, pour un fait aussi évident, montre le niveau scientifique de ce chapitre sur les groupes ethniques.

P. *43*. « Ho is the lao word for Chinese ». En réalité, *Ho* est un générique désignant, au Nord Laos, les seuls caravaniers et commerçants ambulants yunnanais. Le mot lao employé pour désigner les Chinois est (au Nord, comme

---

(1) *Nationalism and the problems of refugee and ethnic minority resettlement*, in *Proceedings of the IXth Pacific Sciences Congress*, Bangkok (1959).

(2) Une bonne étude sur l'administration des minorités par les quatre gouvernements de l'ancienne Indochine, nous est offerte par B. Fall, in *Le problème de l'administration des minorités ethniques au Cambodge, au Laos et dans les deux zones du Viet-nam*, Ve Congrès mondial de l'Association internationale de Sciences politiques (no P/PE/12), 35 pages ronéotypées, cartes.

(3) *BEFEO*, L-1 (1960), p. 186-187.

(4) Dans son excellente *Étude démographique de la délégation d'Attopeu (Laos)* [39 pages, Attopeu, 1948, ronéotypé], de Montigny montre que chez les Lao Theung du Sud, il n'existe pas autan de tribus que certains ont pu l'écrire.

au Moyen et au Sud Laos) (ຮ໋ ກ). Enfin, oser écrire que ce terme de *Ho* est devenu un nom de groupe appliqué à quelques milliers de « Lolo speaking mountain villagers », c'est retomber dans les mêmes erreurs que McCarthy (qui a au moins l'excuse d'avoir publié son ouvrage [1] en 1900) et montrer une ignorance complète de la littérature parue sur les *NO SEU* (Lolo étant le nom que leur donnent les Chinois).

P. *43*. The Kho (also called A'Kha). Personne n'ignore depuis le livre de Bernatzik [2] — qui ne figure pas dans la bibliographie — que *Akha* est le nom de cette tribu et que *Kha Kho* est le terme de mépris employé par les Lao pour la désigner. Quant à écrire qu'ils sont un petit nombre, c'est faire fi des données statistiques puisque, dans la seule province du Haut Mékong, on en dénombre environ 20.000.

Le chapitre suivant, consacré à la religion, est valable en ce qui concerne le bouddhisme. Notons cependant que le *Makha Bouxa* n'est pas célébré le 12e, mais le 3e mois lao.

On retombe ensuite dans la fantaisie la plus totale avec le paragraphe « Tribal religions » qui débute ainsi : « The various ethnic and tribal groups in Laos all have been influenced to some degree by Buddhism », (p. 58). Et le rédacteur ne craint pas d'ajouter (p. 59) que les Meo ont subi des influences bouddhistes plus évidentes que les Yao (il admet cependant, ce qui est heureux, que les Meo « have no pagodas or bonzes »). Or toutes les personnes tant soit peu informées savent que si le bouddhisme chinois a sûrement imprégné des cultes Yao, il n'y a pas eu d'influence bouddhiste sur les *Hmông* (Meo).

Toujours p. 59, le lecteur apprend avec stupéfaction que les *Kha* (?) croient en la réincarnation « according to individual merit and in a vague sort of metempsychosis ».

Enfin, le paragraphe consacré aux Missions chrétiennes (p. 60) est lui aussi incorrect. L'auteur convertit des Man (lire Yao) au catholicisme, alors qu'aucune mission ne s'est intéressée à cette tribu et que ce sont des Hmông (Meo) des provinces de Luang Prabang et de Sam Neua qui se sont convertis. Quant à l'Église catholique, elle n'a pas son « headquarter » à Thakhek, puisque le Laos est divisé en deux vicariats apostoliques (Vientiane et Thakhek).

Le chapitre intitulé « Social structure » donne une idée de la famille et du village lao, mais l'auteur ne nous signale pas que la règle de résidence est théoriquement *uxorilocale*, les jeunes époux habitant d'abord chez les parents de la mariée puis construisant une maison dans son village. Cependant, cette règle est loin d'être rigide, les nouveaux mariés ayant tendance à s'installer auprès de celle des deux familles qui a la plus grande puissance économique. Quant au paragraphe sur le système de parenté (p. 67-68), il n'apporte aucun renseignement [3]. Reconnaissons que le système classificatoire lao est assez confus à

---

[1] *Surveying and Exploring in Siam*, 215 pages, London (Murray), 1900.

[2] *Akha und Meau. Probleme der angewandten Völkerkunde in Hinterindien*. 2 vol. Innsbruck (Wagner. Univers. Buch), 1947.

[3] G. Condominas. *Structure de la famille lao* (3 pages ronéotypées, Vientiane, O.N.U., 1961), donne une vue cohérente de ce système.

première vue, les termes de parenté étant même employés avec des inconnus. Mais pourquoi donc avoir cru utile de mentionner : « In many ways the Lao kinship system is similar to that in the United States » (p. 67). On se demande bien ce que cela veut dire, d'autant que les systèmes de parenté lao est axé sur la dichotomie aîné-cadet.

Quant au paragraphe sur les tribus montagnardes, il ne traite que de généralités sans intérêt. Nous n'ignorons pas la pauvreté de la littérature ethnologique sur les structures sociales de ces populations, mais le rédacteur aurait cependant pu puiser quelques données chez K. Iwata [1].

Le chapitre consacré à l'art et à la littérature est honnête. Regrettons que son rédacteur croie à la composition uniquement masculine des troupes de théâtre et des ballets (p. 91), ce qui le conduit à écrire que les rôles féminins sont tenus par des hommes, alors qu'ils sont souvent tenus par des femmes [2]. Regrettons, aussi, qu'il croie que les « traditional court ballets based on... Ramayana » sont l'apanage de « professional dancing troupes, all male », alors que ces troupes sont uniquement composées d'amateurs (les ballets royaux sont composés de villageois de Ban Phanom, près de Luang Prabang) et que le rôle de *Sita* est toujours tenu par une jeune fille [3]. Regrettons, enfin, qu'il croie que les thèmes du théâtre, des ballets dansés, de la musique et de la pantomime « are taken from Indian sources like the *Mahabharata*, the *Ramayana* and the *Vedas* », ce qui permet de penser qu'il n'a jamais eu la curiosité de se documenter sur le *Veda*.

Quant au passage sur la musique, il eut mérité un peu plus de développement [4].

* * *

Avec le chapitre « Value and Pattern of Living », qui est bon, débute la présentation du Laos moderne. On trouvera dans le chapitre 10, des informations utiles sur les partis et les élections (p. 106 « the 1960 elections gave rise to widespread charges of corruption and fraud »).

Le chapitre 11 décrit bien les théorie et structure du gouvernement. Il donne

---

(1) Pour le système de parenté des 'Tay, dans *Suwa Diaw kan - Sua Diaw Kan* (en japonais), in *Nihon Jinriugakkai Nihon Minzokugaku Kyokai Rengo Taikai*, XIII (1953). Pour les Yao, dans *Minority groups in Northern Laos. Especially the Yao* (en japonais), in *Shinin*, I (1960). Pour les 'Tay, Hmông (Meo), Yao, dans *Etnic groups in the valley of the Nam Song and the Nam Lik. Their geographical distribution and some aspects of social change* (en japonais), in *Minzokugaku-Kenkyu*, XXIII-1 (1959).

(2) Jusqu'au règne du roi Mongkut (1851-1868), les troupes théâtrales parcourant le Siam et le Laos n'étaient composées que d'hommes. Depuis cette époque, les Siamois et les Lao confient de plus en plus les rôles féminins à des femmes.

(3) Jadis au Siam-Laos, les troupes royales de théâtre et de ballet étaient exclusivement féminines. Cette tradition s'est maintenue en Thaïlande, mais non au Laos. Les théâtres siamois et lao étant très proches — le premier a beaucoup influencé le second — on trouvera une documentation sur ces théâtres dans l'article de R. Nicolas, *Le Lakhon Chatri et le Lakhon Nora et les origines du théâtre classique siamois*, in *Journal of Siam Society*, XVIII-2, p. 85-110.

(4) Pour la musique lao, on pouvait se référer à A. Danielou, *La musique du Cambodge et du Laos*, IX + 32 pages, Pondichéry (Inst. franç. d'Indologie), 1957 et à Galerne, *La musique laotienne*, in *Bulletin des Amis du Laos*, I (1937). Pour la musique des tribus du Nord-Laos, à Bernatzik, *op. cit.* et *Musikinstrument der Bergvölker Hinterindiens*, in *Atlantis*, XII (1940).

un excellent aperçu de l'administration de la justice « slow and inefficient in most places » (p. 127) et note le comportement peu orthodoxe de certains « laotian officials in tribal areas » (p. 132). Signalons une erreur, p. 128 : Vientiane n'est pas administrée comme un Muong, par un Chao Muong; Vientiane et Luang Prabang font partie intégrante d'un Muong, mais leur périmètre urbain porte le nom de *préfecture* et est administré par un préfet (qui est Chao Khoueng).

Le chapitre 12 donne une vue juste des activités gouvernementales. Regrettons le « Service de la Information de la Forces Armées » (p. 137). Le chapitre 13 (Foreign Relations), qui est l'œuvre de B. Fall, est quant à lui excellent.

Les chapitres suivants sont consacrés aux questions économico-sociales et l'on ne peut que louer leurs auteurs pour leurs informations et leurs jugements fort sages. Le caractère de l'économie lao est très bien décrit; l'aptitude des ouvriers lao aux techniques modernes de production est mise en évidence (p. 158, 165, 166, 209); les relations employeurs-employés sont bien notées (signalons en passant qu'il n'existe pas de ministère du travail au sein du gouvernement lao).

Le standard de vie, la santé, les problèmes sociaux, font l'objet d'un excellent chapitre, dû à J. M. Halpern.

Le système financier est bien analysé (une petite erreur, p. 194. Au Laos, la Banque d'Indochine a conservé son appellation. C'est au Viêt-Nam qu'elle l'a transformée en Banque Française d'Asie).

Le rédacteur du chapitre sur l'agriculture et l'élevage a largement puisé dans l'ouvrage de J. M. Halpern [1], mais ses vues sur le service de l'agriculture (p. 206, 207, 208) sont beaucoup trop inspirées des rapports officiels, qui ne traduisent pas la réalité ainsi que l'a montré G. Condominas [2].

Le chapitre 19 est pompeusement intitulé « Industry », alors que l'on mentionne très justement p. 209 que « the only installations in Laos at all resembling a modern industrial entreprise are a tobacco factory near Vientiane [3] and the one small tin mine ». Quant à la richesse du sous-sol [4], encore une mythe, et il faut une certaine prédisposition à la science fiction pour croire que les quelques gisements d'anthracite [5] ou de lignite (signalons, en passant, qu'ils sont en feu dans les provinces de Sayaboury et de Xieng Khouang), les maigres dépôts de gypse, d'antimoine, de zinc et de cuivre ou les pauvres zircons [6] du Nord Laos « seem significant in both their variety and richness to the future economic development of the Southeast Asia peninsula » (p. 212).

Le chapitre suivant donne un excellent tableau des transports, du commerce interne, du commerce extérieur et des aides étrangères. Enfin l'ouvrage se termine sur une bonne analyse des attitudes populaires (p. 230-233).

---

(1) *Aspects of village life and culture change in Laos* (*CECA*, pré-publication copy), New York, 1958.

(2) *Administration générale*, in *La plaine de Vientiane. Esquisse d'étude socio-économique*. Vientiane (*BDPA*,) 1959, vol. V, p. 175-179.

(3) Elle emploie vingt-cinq personnes.

(4) E. Saurin, *Les ressources minérales du Laos*, in *Études et Documents*, II-1 (Saigon, 1954), p. 31-41. A été publié en anglais, à Bangkok, par l'O.N.U.

(5) E. Saurin, *Les gisements d'anthracite au Cambodge, au Laos et au Viet-nam*, in *Études et Documents*, II (Saigon, 1954). Publié en anglais par les soins de l'O.N.U. (Bangkok).

(6) E. Saurin, *Les gisements indochinois de pierres précieuses*, in *Bulletin indochinois des Mines et de l'Industrie*, 3-6 (Hanoi, 1944).

*
* *

Dix-sept tableaux statistiques [1] et une bibliographie complètent cette intéressante monographie. Manifestement insuffisante et mal documentée sur la civilisation lao et sur les populations dites *minoritaires*, elle offre, par contre, le meilleur tableau du Laos moderne que nous connaissions.

Pierre-Bernard LAFONT,
Vientiane, février 1961.

Mục lục châu bản triều Nguyễn 阮 朝 硃 本 目 錄 (Table des matières des *châu bản* de la dynastie des Nguyễn). Tập thứ I 第 一 集 (recueil n° 1). Triều Gia-Long 嘉 隆 朝 (Règne de Gia-Long), publié par le Comité des traductions des documents historiques de l'Université de Huế, Ủy-ban phiên-dịch sử liệu Việt-Nam Viện Đại-Học Huế, 199 p. et LIII p. d'introductions. Huế, 1960.

En principe, les *châu-bản* 硃 本 désignent les pièces officielles qui ont été présentées à l'Empereur et que celui-ci a examinées 御 覽 et qu'il a ou bien marquées d'une simple marque au vermillon (*châu*) ou bien commentées en y mettant son avis (*châu phê* 硃 批).

Les différents ministères et les services proches de l'Empereur avaient le droit de présenter les rapports et les pièces officielles à l'examen de celui-ci. La pièce qu'on voulait présenter était envoyée en trois exemplaires au Nội-các 內 閣 et quand l'Empereur en avait examiné un et inscrit son avis, le Nội-các recopiait cet avis sur un exemplaire qu'il retournait au service envoyeur. Il gardait pour les archives l'exemplaire paraphé par l'Empereur et l'exemplaire restant. Toutes ces pièces étaient classées puis reliées en volumes par services, années, règnes, et cela depuis Gia-Long jusqu'à Bảo-Đại.

Grâce à cette documentation originale et unique, Huế se trouve pouvoir être un grand centre de recherches historiques pour l'histoire du Vietnam depuis le début du XIXe siècle. La plupart des histoires officielles rédigées sous les empereurs Nguyễn les *Đại-Nam thật lục*, *Đại-Nam liệt truyện*, etc. ont largement profité des *châu-bản*.

Aussi est-ce avec un très vif plaisir que nous voyons l'Université de Huế entreprendre de traduire en langue nationale le contenu des différents recueils de *châu-bản* dont la quasi-totalité, pour la majeure partie de la dynastie, est rédigée en chinois.

Dès 1942, dans le *Bulletin des Amis du Vieux Huế*, au n° 3, Paul Boudet avait attiré l'attention des historiens sur cette riche réserve de documents en écrivant un article intitulé *Les Archives des Empereurs d'Annam et l'histoire annamite*. Cette même année, M. Ngô Đình-Nhu avait accompli un remarquable effort pour la conservation et le classement de ces archives. Mais la guerre de 1945-1954 leur causa de très graves préjudices et nous-mêmes, une année avant les accords de Genève (1954), à la suite d'une mission au cours de laquelle nous examinions ces

---

[1] Le tirage des journaux publiés au Laos (tableau 7) est plus que sujet à caution. Un simple exemple suffira à le prouver, puisque le *Lao Haksa Sat*, édition française, qui est crédité d'une circulation de 10.000 exemplaires, ne tirait qu'à 2.500 exemplaires. L'auteur du paragraphe sur la presse (p. 138) aurait d'ailleurs dû mentionner que la quasi-totalité des journaux était en 1959-1960 distribuée gratuitement, ce qui fausse entièrement la valeur des statistiques de tirage.

documents, nous dûmes attirer avec force l'attention du Gouvernement de S. M. Bao-Đại sur la nécessité urgente de prendre des mesures pour leur reconstitution et leur conservation. Nous avions en effet constaté des pertes considérables survenues au moment des événements de 1945-1946 et un dépérissement menaçant des papiers restants. Dans la préface à la présente publication, M. Trần Kinh-Hoà estime que les quatre cinquièmes de cette documentation sont perdus!

La présente publication comporte une intéressante introduction de M. Trần Kinh-Hoà qui y décrit l'historique des différents services qui eurent à s'occuper des archives impériales ainsi que la nature des archives conservées par ces différents services (p. IX à XII). Il décrit ensuite les voies suivies par les pièces officielles à travers services et bureaux avant d'arriver aux yeux de l'Empereur qui les examine et les annote de différentes manières : 1° L'Empereur, à l'encre vermillon, inscrit sa décision ou son avis en phrases plus ou moins longues, ou bien inscrit tout simplement des formules comme *Tri đạo liễu* 知道了 «Vu», *Y tấu* 依奏 «D'accord avec le rapport», *Y nghị* 依議 «D'accord avec la proposition», etc. C'est ce qu'on appelle *châu phê* 硃批. 2° L'Empereur se contente de mettre un point au vermillon sur le caractère *tấu* 奏 pour indiquer qu'il a vu le document et qu'il est d'accord; c'est ce qu'on appelle *châu điểm* 硃點. 3° L'Empereur entoure d'un cercle au vermillon un nom, dans le cas par exemple d'un choix à faire entre des candidats proposés pour une charge; c'est ce qu'on appelle *châu khuyên* 硃圈. 4° Quand l'Empereur n'est pas d'accord sur un passage ou un nom, il le barre d'un trait au vermillon; c'est ce qu'on appelle *châu mạt* 硃抹 ou *châu cải* 硃改. Ces quatre opérations peuvent évidemment se présenter dans la même pièce. Les documents annotés par l'Empereur sont retransmis au *Nội-các* 內閣 où les mandarins recopient les annotations du souverain, comme nous l'avons dit plus haut. Une copie est envoyée au service intéressé, une au Service des Annales (Quốc sử quán) et la copie contenant les annotations impériales est conservée par un service spécial (Bán-chương sở phùng-thủ).

M. Trần Kinh-Hoà donne ensuite une intéressante liste des sceaux et cachets impériaux avec l'énumération des pièces administratives sur lesquelles ils devaient être apposés. Enfin, il nous donne la statistique des recueils qui subsistent actuellement. Pour toute la dynastie, il nous reste 611 recueils (*tập*). La publication actuelle comprend quatre recueils sur cinq de l'époque Gia-Long, le cinquième recueil de cette époque étant réservé aux ordonnances médicales prescrites à cet empereur par le Service médical impérial, le *Thái Y viện* (XVIII).

La présentation des pièces des quatre premiers recueils de Gia-Long est assurée par l'excellent lettré et historien du Viet nam, qu'est M. T.K.H. Il fait précéder son analyse des différentes pièces par une introduction générale en anglais qui expose sensiblement les mêmes données exposées plus haut, puis d'un tableau synoptique des recueils classés par règnes et ministères, enfin de remarques préliminaires pour l'usage de ses tableaux analytiques des pièces (XXIII-LIII).

Le principal intérêt du travail de M. T.K.H. réside dans le résumé de chaque pièce qu'il donne en chinois et en traduction vietnamienne avec sa date, son numéro de classement, ce qui permettra à tout chercheur de retrouver rapidement la pièce qui l'intéresse.

Nous ne pouvons que féliciter l'Université de Huế d'avoir entrepris cette publication et nous attendons avec intérêt la suite de l'analyse des archives impériales.

Paris, le 26 novembre 1961.

Maurice M. DURAND.

Nguyễn Danh Sành. — *Contribution à l'étude des concours littéraires et militaires au Vietnam.* Thèse de doctorat ès lettres, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Rennes, 1961, 45 p.

M. Nguyễn Danh Sành reprend un sujet qui a déjà été maintes fois traité aussi bien du côté chinois que du côté vietnamien. Sans apporter des faits nouveaux, il a le mérite de rendre clair une question embrouillée qui demanderait un ouvrage plus considérable que celui qu'il nous présente. Son propos est essentiellement d'exposer le système des concours sous les Nguyễn (XIXe siècle) à partir de la réunification du royaume du Vietnam par Gia Long (1802-1819), aussi a-t-il fait porter son effort sur cette partie principale de sa thèse. Son introduction et son rappel de l'évolution du régime des concours sont assez faibles. Il eût été nécessaire de donner une courte notice sur les personnages cités, Tong Tchong-chou 董仲舒, Kong Souen-Hong 公孫弘, etc. (p. 2). Il s'en tient trop étroitement au *Nho giáo* de Trần Trọng-Kim. Dans le texte de cette partie introductive et dans la suite également, les caractères ne sont pas mis à bon escient, je veux dire qu'à côté de mots ou d'expressions françaises où nous aurions aimé voir mettre des caractères chinois, ils n'ont pas été mis. Il y a hésitation dans les transcriptions chinoises, M. Nguyễn Danh Sành n'a pas su opter entre les diverses romanisations. Quelques erreurs de transcription *pi-che* par deux fois au lieu de *po-che* 博士; une erreur de caractères 例 au lieu de 路 pour *lộ*. La justification des idées avancées n'est parfois pas donnée; ainsi, p. 2, en parlant des sages et philosophes itinérants de l'ancienne Chine, M. Nguyễn Danh Sành écrit : « Tout en réduisant considérablement la liberté des sages qui ne pouvaient plus passer comme avant d'un pays à l'autre... », mais ne nous précise pas quand, où, comment, ou ne nous renvoie pas à la source qui l'inspire.

A côté de ces imperfections de détail, des passages entiers sont fort intéressants et très clairs, particulièrement l'exposé des concours sous les Nguyễn, les différents degrés du doctorat (p. 12 à 18), les remarques sur les *phó-bảng* (p. 34). Sur les *trạng-nguyên* et les autres docteurs, il aurait été intéressant de donner les chiffres qui sont fournis par Lê Quí-Đôn dans son *Kiến văn tiểu lục* 見聞小錄, chap. II, *Thể lệ thượng*, f° 46 *b* : « ... on compte depuis l'ère Quang-hứng 光興 (1578-1599) jusqu'à maintenant, ère Cảnh-hứng 景興 (1740-1786), année *ất-mùi* 乙未 (1775-1776) qu'il y eut 64 sessions avec 703 docteurs reçus. Le nombre des trois premiers docteurs et des cinq premières classes de docteurs fut de 33. Il eut six premiers docteurs, *trạng-nguyên*. »

Le travail de M. Nguyễn Danh Sành, une fois remanié et complété, servira utilement les chercheurs qu'intéressent la civilisation et l'activité culturelle du Viet nam.

Paris, le 25 novembre 1961.

Maurice M. DURAND.

Mme Nguyên Văn Nhu. *L'enseignement médical au Vietnam à la croisée des chemins.* Thèse pour le Doctorat de médecine. Saigon, 1960.

Dans son introduction, Mme Nguyên Văn Nhu retrace les étapes de l'organisation des études supérieures de médecine au Vietnam. En partant de la création de l'École de Médecine de Hanoi en 1902, laquelle devint École supérieure de Médecine en 1919, puis École de Médecine et de Pharmacie de plein exercice en 1933, Faculté mixte de Médecine et de Pharmacie en 1941, on arrive en 1945 où le Viet-

nam connaît trois Facultés, celle du Vietminh à Chiêm-hoá dans les montagnes du Nord Viet-nam, celle de Hanoi et celle de Saigon. En 1955, les deux gouvernements vietnamiens indépendants prennent en main, l'un la Faculté de Hanoi et l'autre celle de Saigon.

C'est sur l'orientation des études à donner à cette dernière Faculté que porte le travail de Mme Nguyên Văn Nhu. Dans une première partie, elle examine ce que devrait être l'étape prémédicale, correspondant à notre P.C.B. Elle propose en dehors d'un programme purement scientifique des cours obligatoires de lettres et sciences humaines (philosophie, psychologie, etc.), s'inspirant là des Universités américaines, et surtout des cours de langues étrangères qui présentement sont nécessaires pour suivre l'enseignement des maîtres étrangers et qui, par la suite, permettront au médecin de se tenir au courant et de se perfectionner par la lecture de la presse médicale internationale.

Le reste de sa thèse est consacrée à la formation basale médicale et à la formation postmédicale ainsi qu'à l'organisation de l'Enseignement supérieur.

En ce qui concerne le recrutement des étudiants, Mme Nguyên Văn Nhu opte pour la méthode des examens contre la méthode des tests (U.S.A.), des interviews des candidats en donnant toutefois le droit au Conseil de la Faculté de refuser les étudiants manifestement indésirables, particulièrement ceux à qui elle attribue une mentalité de « cow-boy » (p. 30), cette mentalité étant définie à la p. 105 comme étant celle d'un garçon « émotif, batailleur, rancunier, n'ayant aucun respect de la vie, de la vérité, de la personne humaine ».

La formation du médecin dans les pays dits sous-développés doit être celle d'un médecin de médecine générale capable de donner des « soins totaux ». Comme la demande est pressante dans ces pays, Mme Nguyên Văn Nhu propose de retrancher des programmes les matières paramédicales (chimie, physique, zoologie, etc.), dans la mesure où elles ne traitent pas de l'homme ou bien n'ont pas de rapports avec l'homme. Elle demande une coordination des chaires et une plus grande part en faveur des maladies tropicales et infectieuses. L'étude même des parties du programme devrait à son avis s'inspirer des méthodes des Écoles américaines comme Western Reserve et John Hopkins; elle suggère par exemple que si l'on étudie l'œsophage, il sera nécessaire de centrer autour de cette partie du corps les cours des différents spécialistes (anatomie, chirurgie, physiologie, etc.) qui tour à tour assisteront avec les étudiants aux différents cours de leurs collègues. Ainsi une discussion fructueuse peut naître et des redites évitées.

Ce qui domine la thèse de Mme Nguyên Văn Nhu, c'est sa recherche à fonder un système pratique et productif de médecins capables, et à doter son pays d'un matériel moderne. Tous les problèmes sont étudiés avec beaucoup de bon sens, d'expérience, d'informations. Les chapitres finaux sur la nécessité pour le médecin de ne pas perdre le contact avec la science internationale sont marqués par une probité intellectuelle, une modestie raisonnée devant l'infini du savoir qui nous changent des outrances aveugles de certaines vues qui ont eu cours dans les pays du Tiers Monde nouvellement indépendants et qui tendent d'ailleurs peu à peu à disparaître.

Cette thèse est un témoignage des activités multiples des élites vietnamiennes à un moment où, dans tous les domaines, leur pays est à la « croisée des chemins ». Un médecin, une femme, relève la tête de son métier pour porter ses yeux plus loin, plus en avant dans l'intérêt même de ses jeunes compatriotes et de son pays.

Paris, le 25 novembre 1961.

Maurice M. Durand.

Pierre HUARD et Ming WONG. *Chine d'hier et d'aujourd'hui*, aux éditions Horizons de France, Paris 1960.

A voir les belles encyclopédies publiées au Japon sur la Chine, à tous les niveaux de vulgarisation et d'érudition, on se prend à regretter de ne pas leur trouver d'équivalents en français. Les japonais aiment la photographie, savent la prendre et la publier, et le principal mérite de ces ouvrages pour la vulgarisation est la richesse extraordinaire de la documentation d'images qu'ils comportent.

En Occident, où la Chine est si mal connue, si l'on ne compte plus les ouvrages d'art et d'archéologie abondamment illustrés, si bon nombre d'albums ont été publiés sur la Chine moderne qui présentent au lecteur des choix variés et copieux de photographies, en revanche il n'existe pas d'ouvrage qui, comme les quatre volumes consacrés à la Chine dans la collection « Sekai bunka shi » (Histoire de la culture mondiale), visent à informer encyclopédiquement le grand public, par l'image.

Les albums de reproductions d'œuvres d'art répondent évidemment à des intentions tout à fait différentes. Quant aux collections de photographies rapportées de Chine par maints journalistes, outre qu'elles ne concernent que la Chine contemporaine, elles sont inspirées bien plus par la recherche du pittoresque photographique que par le souci d'une information véridique : on n'y trouve guère que les aspects photogéniques de la vie chinoise et de son cadre géographique, une réalité filtrée par tous les artifices du photographe en quête d'inédit.

L'ouvrage du Prof. Huard et de M. Ming Wong, « Chine d'hier et d'aujourd'hui », est un premier effort, et déjà une belle réussite, dans le sens de l'authentique enseignement par l'image, portant sur l'ensemble de la civilisation chinoise, classique et moderne.

Le livre est en quatre parties : un chapitre d'introduction géographique, huit chapitres d'une large recension chronologique, quatre chapitres de récapitulation des aspects principaux de la culture chinoise, et un chapitre de conclusion sur l'essor de la Chine actuelle. La documentation iconographique considérable s'élève à près de six cents illustrations : photographies, estampes, dessins, schémas, croquis, cartes, etc., qui rendent le livre extrêmement vivant.

L'originalité la plus grande de cet ouvrage est de faire place tout spécialement à l'histoire des techniques et des sciences, que la sinologie occidentale avait relativement délaissées jusqu'à ces dernières années, mais que l'œuvre monumentale entreprise à Cambridge par le prof. Needham met à l'honneur maintenant.

Le prof. Huard s'est occupé très longtemps, à la Faculté de Médecine de Hanoi, d'étudier la tradition médicale de l'Extrême-Orient. Il s'efforce aujourd'hui, avec l'aide de M. Ming Wong, de lancer en France l'histoire des sciences et des techniques extrême-orientales. Personne n'était donc mieux à même de nous découvrir cet aspect de la civilisation chinoise, moins connu, mais vers lequel la curiosité du grand public a toujours été aiguisée par la notoriété des grandes inventions chinoises : la boussole, le papier, l'imprimerie, la poudre à canon.

A la faveur de ces aperçus technologiques, le lecteur est introduit à la civilisation matérielle de la Chine, qui souvent n'est imaginée qu'à travers des anecdotes fantastiques et généralement controuvées.

Les auteurs se défendent d'avoir écrit pour les spécialistes. Et sans doute ne faut-il pas chercher dans leur travail l'exposé critique de chacun des sujets qu'ils abordent. Le cadre d'un seul volume n'y eût jamais suffit, et il serait déplacé de vouloir y trou-

ver cette matière. La vulgarisation bien faite est un art difficile. C'est un remarquable achèvement que d'y avoir réussi pour un aussi vaste sujet, si divers, si mal aisé d'accès.

Pour ce faire, les auteurs ont dû adopter des points de vue rapides sur les diverses périodes de l'histoire chinoise, sur les grandes catégories de la civilisation de la Chine, alors qu'on serait tenté d'épiloguer sans fin. Cette rapidité ne devrait pas laisser croire que désormais tout est clair, aujourd'hui où l'on en est encore aux premières explorations d'immenses domaines de l'histoire économique et sociale, de la littérature et des traditions populaires; où les fouilles systématiques et occasionnelles apportent une immense moisson de documents qu'il faudra dépouiller.

Un des mérites de l'ouvrage est que la Chine y est étudiée avec sympathie. Sans doute, tout n'est-il pas à admirer dans la Chine ancienne, bureaucratique, réactionnaire, close, irrationnelle; et la sinophilie béate du XVIIIe siècle a fait long feu. Mais il n'est pas possible de connaître, et moins encore de faire connaître, ce qu'on n'aime pas. L'enthousiasme est un véhicule de compréhension plus que l'esprit critique, et s'il faut trop céder à l'un d'entre eux, mieux vaut le faire au premier.

Notons enfin que les auteurs ont fait une place relativement importante, aussi bien dans le texte que dans les illustrations, à certains aspects viêtnamiens de la culture chinoise, avec lesquels le prof. Huard s'est depuis longtemps familiarisé. Ils accordent également une attention particulière à la question des relations de la Chine et de l'Occident.

Il ne reste plus qu'à souhaiter carrière à ce beau livre, attrayant et riche, le plus propre à éclairer de vues justes et précises l'intérêt que de nouveau le grand public manifeste pour la Chine, de manière à empêcher que, cette fois encore, la vogue tourne court en mode superficielle et contagion d'idées fausses.

L. VANDERMEERSCH.

R. F. BRIDGMAN. « La médecine dans la Chine antique », in *Mélanges chinois et bouddhiques* publiés par l'Institut belge des Hautes Études chinoises, Bruges, 1955.

Réagissant contre le cliché de l'immobilisme de la pensée chinoise, l'auteur a trouvé dans la médecine chinoise antique une évolution dont la courbe se rapproche de celle de la médecin gréco-romaine, à la même époque.

Il appuie sa démonstration sur une nouvelle méthode d'analyse des textes médicaux. Elle lui a permis par l'étude du vocabulaire et de la doxologie d'établir une chronologie sérieuse des traités médicaux antiques. Elle débute au IVe siècle avant Jésus-Christ pour se terminer au Ier siècle après Jésus-Christ.

Son étude porte essentiellement sur les biographies de Pien Ts'io et de Chouen-yu Yi et sur le chapitre 105 des Mémoires historiques de Sseu-Ma Ts'ien dont elle donne une traduction et d'abondants commentaires plaçant la médecine chinoise ancienne dans son cadre historique et social. Le système médical lui-même est également étudié en détail (anatomo-physiologie; pathogénie; symphomatologie; nosologie; thérapeutique) ainsi que l'enseignement et la pratique de la médecine.

Ultérieurement, l'auteur se propose de poursuivre ses recherches du Ier au VIIe siècle après Jésus-Christ et d'aborder à propos des Han postérieurs et des Trois Royaumes, l'étude des faux archaïques, que furent le *Houang ti nei King* et le *Nan King* mis en forme à cette époque tardive.

Un tel travail, auquel ses 213 pages donnent l'importance d'un livre ne s'analyse

que très difficilement, tant il est riche de substance. Notons simplement qu'il constituera une base solide pour tous ceux qui s'occuperont à l'avenir de la médecine chinoise ancienne. On peut dire, dès maintenant, que pour eux le texte de M. Bridgman fera époque et restera classique.

Pierre HUARD.

Le *Yuan Heng Leao Ma Tsi*, un traité de médecine vétérinaire de l'époque Ming.

Avant d'étudier ce traité, disons que la zoologie chinoise est très ancienne. La première tentative de classification zoologique se trouve dans le 周官 *Tcheou-kouan*, description des fonctionnaires de l'époque Tcheou (*ca.* XI[e] siècle à 249 av. J.-C.). On distinguait alors : 1° 360 毛蟲 *mao-tch'ong* (animaux à poils); 2° 360 羽蟲 *yu-tch'ong* (animaux à plumes); 3° 360 介蟲 *kiai-tch'ong* (animaux à écailles); 4° 360 裸蟲 *lo-tch'ong* (animaux nus). L'animal nu par excellence est l'homme et 虫 *tch'ong* a fini par désigner le plus petit des animaux (le ver). A la période des Printemps et Automnes (春秋 *Tch'ouen-ts'ieou*, 722-481 av. J.-C.), on décrit les quadrupèdes (獸 *cheou*) et les oiseaux (鳥 *niao*). Le roi des animaux sauvages est le tigre. Dans les commentaires du 爾雅 *Eul-ya* (Dictionnaire étymologique) et dans le 山海經 *Chan-haï-king* (le Classique des monts et des eaux), 郭璞 Kouo P'o des 晉 Tsin (265-316), étudie les bipèdes à plumes (*k'in*), les quadrupèdes à poils (*cheou*), les animaux à pattes (*tch'ong*), et les animaux sans patte ou reptiles (*tch'e*). Sous les Tsin également nous trouvons le 禽經 *k'in-king* (Classique des oiseaux) du grand naturaliste 張華 Tchang Houa (III[e] siècle). Le 齊民要術 *Ts'i-min yao-chou*, encyclopédie du VI[e] siècle, donne de nombreuses recettes vétérinaires : une recette commune pour traiter les maladies des chevaux et des bovidés, 30 particulières aux chevaux, 10 pour les bovins, 1 pour les ânes, 5 contre les maladies des ovins. Par exemple, contre la « gale des moutons » sont utilisées les racines de *Veratrum nigrum* ou 藜蘆 *Li-lou*. La castration des animaux est pratiquée quand la viande est destinée à l'alimentation.

A partir des 宋 Song (1127-1279) apparaissent des monographies. 傅肱 Fou kong rédige le 蟹譜 *Hiai-p'ou* (Traité des crabes), qui sera complété par 褚人穫 Tch'ou Jen-houo (續蟹譜 *siu-hiai-p'ou*, Complément au traité des crabes) sous les 清 Ts'ing (1644-1911). Sous les Ming (1368-1644), on connaît le 獸經 *cheou-king* (Livre classique traitant des quadrupèdes) de 黃省曾 Houang Chang-tseng; le 虎經 *Hou-king* (Livre classique traitant des tigres) de 黃稱登 Houang Tche-teng; le 龜經 *Kouei-king* (Livre classique traitant des tortues), auteur anonyme; le 異魚圖贊 *Yi-yu t'ou-tsan* (Traité d'ichtyologie illustré) de 楊慎 Yang Chen, etc.

Il existe à la Bibliothèque nationale un livre de médecine vétérinaire intitulé 馬經 *Ma-king* (Livre classique traitant des chevaux) qui porte la cote 5367. Petit in-8°. Titre noir sur blanc, 1 vol. demi-rel. au chiffre de Louis-Philippe. Il est également connu sous le nom de 元亨療馬集 *Yuan Heng leao-ma-tsi* (Recueil sur la guérison des chevaux de 元 Yuan et de 亨 Heng). Cet ouvrage est l'un des plus importants traités de médecine vétérinaire chinoise. Il a été rédigé sous les Ming (1368-1644) par les frères 喻本元 Yu Pen-yuan et 喻本亨 Yu Pen-heng. Il comporte en appendice les 牛駝經 *Nieou-t'o-king* (Livres classiques traitant des bovidés et des chameaux). Il vient d'être réédité par la 中華書局 *Tchong-houa chou-kiu* (上海 Chang-haï, 北京 Péking, 1957), avec pré-

face du professeur 謝成俠 Sie Tch'eng-sie de la Section de Médecine vétérinaire de l'Institut agronomique de 南京 Nanking, 15 août 1956).

Les frères 喻 Yu vécurent sous le règne du grand empereur 萬曆 Wan Li (神宗 Chen-tsong, 1573-1619). Ils étaient originaires du 直隸 Tche-li méridional, préfecture de 六安 Lieou-an (aujourd'hui district de 六安 Lieou-an, province du 安徽 An-houei), où ils pratiquèrent la médecine vétérinaire. Ils furent fort réputés dans leur art et collaborèrent au 太僕寺 *T'ai-p'ou-sseu* (Cours des équipages impériaux) de 南京 Nanking. Ils glanèrent une remarquable collection de traités spécialisés dont les manuscrits originaux sont aujourd'hui pour la plupart perdus. Ils firent ainsi œuvre de compilateurs et donnèrent le *Recueil sur la guérison des chevaux* qui fut ensuite incorporé dans la fameuse encyclopédie en quatre sections (四庫全書 *Sseu-k'ou ts'iuan-chou*) sous les 清 Ts'ing (1644-1911). 丁賓 Ting Pin († 1633) natif de 嘉善 Kia-chan (province du 浙江 Tchö-kiang) en donna une préface en 1608. En effet, « Lettré accompli » (進士 *Tsin-che*) de 1571, il fut pendant plus de trente ans membre des Équipages impériaux et donna ainsi d'utiles renseignements tant sur l'œuvre des frères Yu que sur les 獸醫 *cheou-yi* (Médecins des animaux, c'est-à-dire vétérinaires), en général.

Bien entendu, la médecine vétérinaire chinoise est très antérieure à l'époque 明 Ming. Elle paraît être devenue une discipline autonome sous les 周 Tcheou (XIe-XIIIe siècle av. J.-C.). Elle était placée sous l'autorité du directeur des chevaux (司馬 *Sseu-ma*).

Le plan de l'ouvrage des frères 喻 Yu est le suivant : 1° le Recueil sur la guérison des chevaux (276 p.); 2° le Livre classique traitant des bovidés (73 p.); 3° le Livre classique traitant des chameaux (32 p.); 4° un Supplément sur la médecine vétérinaire (12 p.).

I. Recueil sur la guérison des chevaux

Le cheval (*equus caballus*, L) est représenté par le caractère 馬 *ma* (clef 187) suggérant la tête, la crinière, la queue et les jambes du cheval (cf. fig. 13).



Fig. 13. — *Ma* « le cheval ».
a, forme manuscrite; *b*, forme imprimée; *c*, *d*, *e*, formes archaïques.

Le *chapitre I* est consacré à la physiognomonie du cheval dont la tête, les yeux, les oreilles, la bouche, la forme des os crâniens et les sabots sont autant de tests de vitalité et de longévité. Dans l'élevage des chevaux la détermination de l'âge par la dentition occupe une place importante. Dans le diagnostic l'aspect et la couleur de la bouche sont en corrélation avec les 4 saisons. L'anatomie du cheval qui semble mieux connue que celle de l'homme (car la dissection peut se faire sans aucune difficulté) repose sur la connaissance des 5 viscères 臟 *tsang* : 1° estomac; 2° cœur; 3° poumons; 4° reins; 5° rate. Toutes ces données sont influencées par la médecine traditionnelle des hommes. On retrouve 18 grandes maladies dont 5 surmenages, 7 blessures et 81 difficultés. Ce chiffre est celui que le premier méde-

cin chinois connu 扁鵲 Pien Tsio (*ca.* 501 av. J.-C.) donna dans son 難經 Nan-king. Ce livre classique traite également de 81 difficultés ultérieurement étudiées par 滑壽 Houa Cheou des 元 Yuan (*ca.* 1260-1367). Mais le grand physiognomoniste pour les chevaux auquel se réfèrent les auteurs est 伯樂 Pai Yo des 周 Tcheou (XIe siècle av. J.-C. au IIIe siècle av. J.-C.).

Le *chapitre II* est très intéressant du point de vue de l'étiologie (病原 *ping-yuan*, origine du mal). On trouve 36 figures représentant le cheval levé (起 *k'i*) ou couché (臥 *wo*). Les principaux symptômes décrits sont les douleurs dues au froid et au chaud et les obstructions (結 *kie*) ou nœuds. On distingue 5 obstructions postérieures, au cours desquelles la défécation se fait en position debout et 5 obstructions antérieures au cours desquelles la défécation se fait en position couchée. La principale thérapeutique est un lavement huileux (油水 *you-chouei*) permettant l'évacuation des fèces (糞 *fen*) par l'anus.

Parmi les autres maladies étudiées, nous citerons l'excès d'eau et de grain (représentant le bol alimentaire); les lésions du diaphragme; l'intestin jaune; la sueur noire, etc.

Le *chapitre III* traite des 72 maladies. Le *chapitre IV* donne la suite des traitements étudiés au chapitre précédent. Le *chapitre V* traite des dialogues de l'Empereur légendaire 黃帝 Houang Ti avec son Ministre et conseiller 岐伯 Ki Po. On sait que ces dialogues forment la trame du célèbre 內經 *Nei-king* (Canon de la Médecine). Ce sont les dialogues sur les abcès et les clous qui sont particulièrement étudiés ici. On trouve ensuite des passages du Traité de la toux de 王良 Wang Leang, vétérinaire de la période des Printemps et des Automnes (722-481 av. J.-C.) période où la grande saignée était en honneur. Sont ensuite étudiées les 36 attitudes du cheval debout ou couché. Certaines de ces attitudes sont liées aux 10 formes de 結 *kie* (obstructions intestinales). Des illustrations montrent de façon très précise quelques-unes de ces attitudes, notamment la défécation l'animal étant debout et la défécation, l'animal étant couché.

Les obstructions laryngo-trachéales font l'objet d'un chapitre spécial. Elles sont traitées par l'acupuncture, l'incision d'abcès cervicaux responsables et l'ablation de fausses membranes.

La pathologie oculaire est ensuite abordée avec la cataracte (骨眼 *Kou-yen*), les opacités cornéennes, les points douloureux et 8 *symptômes* (八證 pa-tcheng) : 1° symptômes dus au froid; 2° symptômes dus au chaud; 3° symptômes dus au vide; 4° symptômes dus aux accumulations; 5° symptôme de cause externe; 6° symptôme de cause interne; 7° symptôme faux; 8° symptôme réel.

Les algies pédieuses, l'incision des abcès des parties déclives des membres terminent cet exposé de pathologie. Le chapitre comporte encore l'étude des corrélations des différentes parties du cheval (6 antérieures et 7 postérieures et des corrélations du souffle et des 12 vaisseaux avec les cycles temporaux et les jours tabous pour les saignées. La pulsologie hippique et les dialogues de 東溪 Tong Ki et 曲川 K'iu-tch'ouan sur la cautérisation nous conduisent au chapitre suivant.

Le *chapitre VI* est consacré aux rapports de la diététique et de la thérapeutique vétérinaires avec la 本草部 *pen-ts'aologie* (science de la matière médicale). La diététique traditionnelle chinoise distingue 3 sortes de 粱 *liang* (millet) et de riz non cuit (米 *mi*) suivant la couleur (青 bleu, 黃 jaune, 白 blanc). On connaît 秈米 *sien-mi* (riz commun ou *Oryza sativa*, L) que l'on distingue du riz glutineux (糯米 *no-mi*) [*Oryza sativa*, L. var. *glutinosa*, Mats.). Le riz non glutineux (*Oryza sativa*, L. ou 粳 *Keng*), bon tonique de la rate et de l'estomac, est bénéfique pour les 5 viscères (五臟 *wou-tsang*), renforce le souffle (氣 *k'i*) et arrête les diarrhées. Le 糯米 *no-mi* (*Oryza glutinosa*, Lour), riz glutineux, est utilisé pour la fabri-

cation de l'alcool. De saveur douce et non toxique, il est bénéfique pour le souffle, durcit les intestins et l'estomac, renforce les tendons et la moelle.

Le 粟 *Sou* (millet), appelé « petit riz » ou « millet court » (*Setaria italica*, Kth var. *germanica*, Trin.) abonde au 山 東 Chan-tong. Doux, de nature humide non toxique il est bénéfique pour le souffle. Il arrête également les diarrhées, etc. Le 黍 *Chou* (millet paniculé, *Panicum miliaceum*, L. var. *glutinosa*, Bretsch.), dit « 赤 黍 millet rouge » est légèrement toxique. Le 陳 倉 米 *Tch'en-ts'ang-mi* (le riz brun) facilitant la digestion est employé contre la diarrhée. En pathologie intestinale, on emploie aussi 大 麥 *Ta-mai* (*Hordeum vulgare*, L.), 小 麥 *Siao-mai* (*Triticum vulgare*, Vill.), 豌 豆 *Wan-teou* (*Pisum sativum*, L.) et divers types de haricots jaunes, noirs, rouges, blancs, verts, etc. L'étude sur les boissons froides et chaudes n'est pas négligée ainsi que celle des remèdes utilisés pour fortifier le cœur, le foie, renforcer la vue et traiter des douleurs lombaires, rénales et intestinales. Parmi les médicaments permettant de lutter contre la flatulence, on cite l'aconit (*Aconitum Fischeri*, Reich ou 烏 頭 *Wou-t'eou*) et *Aconitum autumnale*, Lindl. (附 子 *Fou-tseu*); 白 附 子 *Pai-fou-tseu* (*Jatropha janipha*, Lour.); la plante pour se prémunir des vents ou 防 風 *Fang-fong* (*Siler divaricatum*, Bth.); 漢 防 已 *Han-fang-ki* (*Menispermum dauricum*, D.C.); 蔓 菁 *Tou-houo* (*Angelica grosse-serrata*, Max.); 獨 活 *Man-tsing* (*Vitex trifolia*, L.); 麻 黃 *Ma-houang* (*Ephedra sinica*, Stapf.), etc. Pour lutter contre les surmenages, on emploie 秦 艽 *Ts'in-k'ieou* (*Justicia gendarussa*, L.); 鼈 甲 *pié-kia* (carapace de tortue); 百 合 *Pai-ho* (*Lilium Brownii*, Spae); 黃 耆 *Houang-k'i* (*Astragalus Hoantchy*, Franch); 阿 膠 *Ha-kiao* (la colle d'âne); 沒 藥 *mo-yo* (*Commiphora Myrrha*, Engl.), etc.

Un autre groupe de plantes médicinales telles que *pa-teou* (*Croton-tiglium*, L.); 烏 藥 *wou-yo* (*Lindera strychnifolia*, Vil.); 檳 榔 *ping-lang* (*Areca catechu*, Willd.); 藿 香 *Houo-hiang* (*Lophanthus rugosus*, Fisch.), etc., est employé dans les accumulations. 當 歸 *Tang-kouei* (*Angelica polymorpha*, Maxim. var. *sinensis*, Oliv.) est utile pour « harmoniser le sang ». Les anthelmintiques sont bien observés. Les parasiticides sont employés dans le traitement de la gale (疥 *kiai*). L'étude des antidotes et de la pharmacologie traditionnelle termine ce chapitre.

II. Le livre classique traitant des bovidés

Le caractère 牛 *nieou* représenterait une tête et deux cornes avec une queue derrière, suggère l'idée de bovins (cf. fig. 14). Ceux-ci comprennent le bœuf



Fig. 14. — *Nieou* « bovidés ».
a, forme moderne; *b* et *c*, formes archaïques.

(牛 *nieou*), ou *Bos Taurus*, L.; le buffle d'eau (水 牛 *chouei-nieou*), *Bos Bubalis*, L. Linn. On connaît également une espèce blanche généralement gris foncé appelée *Tcheou-lieou-nieou* et *Tsi-nieou* (*Bos banteng*). Par leur sabot fendu et d'autres

caractères, les bovidés sont inférieurs aux chevaux dont le sabot est homogène. Ils sont vaincus par le 陽 *yang* lorsqu'ils sont malades, alors que le cheval pathologique est vaincu par le 陰 *yin*.

III. Livre classique traitant des chameaux

Un caractère unique composé du caractère 馬 *ma* (cheval) et de l'élément phonétique 它 *t'o* désigne aussi bien le chameau (*Camelus bactrianus*) que le dromadaire. Ce livre est composé de sentences parallèles de 7 caractères et d'un appendice biographique.

Huard et Wong.

Osmania Medical College. — Report on the organisation and working of the Department of the history of medicine for the period 1956-1961.

A la suite de suggestions du regretté professeur Sigerist faites dès 1951, le projet de la création en Inde d'un Département d'histoire de la médecine fut retenu. Mais il ne put être réalisé qu'en 1959 dans le nouvel État d'Andhra Pradesh, dont la capitale est Hyderabad. Le professeur Subba Reddy fut alors nommé directeur du Département d'histoire de la médecine de l'Osmania Medical College. Il comprend actuellement les sections suivantes :

1° Bibliothèque consacrée à l'histoire de la médecine ayuwédique et islamique ainsi qu'aux autres médecines de l'Eurasie et de l'Amérique;

2° Musée;

3° Archives;

4° Section photographique.

L'activité de l'Institut est la suivante :

A. Enseignement destiné aux étudiants en médecine en cours de scolarité;

B. Enseignement destiné aux étudiants désireux de soutenir une thèse d'histoire de la médecine ou d'histoire des sciences ou de préparer un diplôme spécial;

C. Enseignement destiné à former des historiens de la médecine qui deviendront ultérieurement des professeurs ou des chercheurs. Cet enseignement a un aspect académique et théorique et un aspect pratique et utilitaire;

D. Publications d'un journal d'histoire de la médecine et de bio-bibliographies relatives à la médecine indienne.

Nous souhaitons bonne chance à ce nouvel Institut dont les bases de départ nous paraissent excellentes et duquel nous aurons certainement beaucoup à apprendre.

P. Huard.

R. H. van Gulik. *Sexual life in Ancient China.* Leiden, E. J. Brill, 1961. Format 20 × 27, 392 p., 22 fig. et 22 pl.

L'auteur bien connu des sinologues, par plusieurs ouvrages importants a pu concilier les exigences de sa carrière diplomatique avec sa passion de l'orientalisme.

L'origine du présent ouvrage se situe en 1949, à Tokyo, où M. van Gulik alors conseiller de l'ambassade néerlandaise découvrit chez un antiquaire une série de planches xylographiées ayant servi à l'impression d'estampes érotiques, réunies en album sous le titre de 花營錦陣 *Houa-ying kin-tchen* (*ca.* 1570-1650) ce qui veut dire « Tactiques bigarrées du Camp Fleuri ». Ce *curio* provenait d'une famille de samouraï, en rapports commerciaux avec la Chine. Son acquisition aurait été faite au XVIIIe siècle. M. van Gulik jugea intéressant de faire une nouvelle édition des estampes à l'aide des bois gravés en sa possession, édition forcément limitée à 50 exemplaires étant donné le sujet des figures et précédée d'une courte introduction manuscrite à la vie sexuelle des Chinois. Cette édition, hors commerce, fut réservée à des instituts scientifiques [(1)].

Malgré sa diffusion très restreinte, l'ouvrage attira aussitôt l'attention de nombreux spécialistes tels que Kinsey aux U.S.A., Joseph Needham en Grande-Bretagne, Mircea Eliade en France. M. Rolf Stein en donna une remarquable analyse dans le *Journal Asiatique,* 1952 (p. 532-536).

Bientôt, des critiques et des suggestions faites à l'auteur l'amenèrent à repenser le problème de la vie sexuelle en Chine et à continuer ses recherches. La maison Brill lui ayant demandé un livre sur la sexualité et la société de l'ancienne Chine, il décida de refaire complètement son introduction qui devint la matière du livre que nous analysons. La réimpression des planches de la première édition s'avéra par contre impossible dans une publication destinée à un vaste public. Son titre chinois est le suivant : 中國古代房內考 *Tchong-kouo kou-taï fang-nei k'ao* (Étude de l'intérieur de la chambre dans la Chine ancienne). La vie sexuelle est étudiée de 1500 av. J.-C. à 1644 ap. J.-C.

Le qualificatif « sexuel » chez M. van Gulik ne désigne pas l'ensemble des connaissances anatomiques et physiologiques support obligé de la sexologie, mais surtout la littérature se rapportant aux manifestations sexuelles, *sensu lato.* C'est-à-dire que le statut social féminin; le costume féminin; la réglementation concernant le mariage et le divorce; la prostitution; les aberrations sexuelles et l'acte sexuel lui-même sont successivement étudiés en quatre grandes époques :

1° Le royaume féodal des Tcheou (*ca.* 1500-222 av. J.-C.);

2° La progression de l'Empire sous les Ts'in et les Han (221 av. J.-C. à 24 ap. J.-C.); les Han postérieurs (25-220); les Trois Royaumes et les Six Dynasties (221-590);

3° L'apogée de l'Empire sous les Souei (590-618); T'ang (618-907); les Cinq Dynasties et les Song (908-1279);

4° Le règne des Mongols et la restauration des Ming (1279-1644).

Ces chapitres historiques sont suivis de deux appendices concernant :

1° Le mysticisme sexuel indien et chinois;

---

(1) *Erotic colour prints of the Ming period,* with an essay on Chinese sex life from the Han to the Ch'ing Dynasty (B.C. 206-AD 1644), Tokyo, 1951; XVI-242 pages de texte anglais, 210 pages de texte chinois, 24 pages de reproductions, 22 planches.

2° La diffusion des estampes érotiques, en dehors de l'Extrême-Orient, c'est-à-dire dans l'Inde, l'Europe, l'Amérique du Nord et l'Australie.

Nous allons maintenant revenir en arrière pour reprendre l'évolution de la vie sexuelle, époque par époque.

1. *Tcheou.* Sous les Tcheou postérieurs (770-222 av. J.-C.), l'homosexualité existe et le nom de 龍陽君 *Long-yang-kiun,* ministre d'un prince de Wei (*ca.* 400 ans av. J.-C.) est devenu le synonyme de pédéraste.

Les Eunuques sont également signalés dans le livre des Odes. Ils supervisent le harem. La position sociale des époux est réglée par le confucianisme mais leurs relations sexuelles n'intéressent que le taoïsme. A signaler l'inceste de 南子 Nan-tseu, femme de 靈 Ling, prince de 衛 Wei avec son frère (494 av. J.-C.).

Le baiser faisait partie du protocole de début de l'acte sexuel et n'était jamais pratiqué en public.

Han. La bibliographie des Han a retenu les titres de huit traités de la chambre à coucher (房中房內 *fang-tchong fang-nei*). L'un des rédacteurs est connu, 容成 Yong-tch'eng. C'était un magicien taoïste de la fin des Han antérieurs.

Les relations sexuelles sont obligatoires avec les femmes et les concubines jusqu'à soixante ou soixante-dix ans suivant les auteurs. Seul le deuil interrompt ce devoir. A partir de cet âge (60 ou 70 ans) les époux peuvent mettre, dans le même coffre, leurs vêtements, jusque-là serrés isolément. Les trois premiers empereurs Han Kao-tsou, Houei-ti et Wen Ti furent des bisexuels, tiraillés par des favoris des deux sexes. Les Han postérieurs sont célèbres par leurs débauches.

Souei. Les traités de sexologie sont assez nombreux, surtout si l'on retient les passages des classiques taoïstes consacrés à ce sujet. Ils ont tous été perdus, mais des extraits ont été conservés dans le 醫心方 *I-shin-pō* de 丹波康賴 Tamba Yasuyori (982-984) dont les transcriptions se sont avérées très correctes.

Par ailleurs, il existe des éditions ultérieures mais mutilées et expurgées : le 素女方 *Sou-niu-fang* (Recettes de la fille de simplesse) réédité par 孫星衍 Souen Sing-yen (1753-1818).

李洞玄 Li Tong-hiuan, directeur de l'École impériale de médecine (*ca.* VIIe siècle) a rédigé un texte important, *Tong-hiuan-tseu* (*Ars amatoria* de Maître Tong-Hiuan). Ce texte et le 醫心方 *Yi-sin-fang* ont été édités par 葉德輝 Ye Tö-houei (1864-1927).

M. van Gulik a donné une traduction de l'*Ars amatoria* et du chapitre 28 du *Yi-sin-fang,* intitulé 房內記 *Fang-nei-ki.* Cette traduction, anglaise pour les phrases courantes, et latines, quand il faut braver l'honnêteté, demande un grand effort d'attention au lecteur et ne remplace pas les planches de la première édition.

L'inceste, très sévèrement puni était devenu très rare. Le sadisme, le masochisme, le saphisme, la bestialité, la pédérastie et la masturbation dans les deux sexes sont passés en revue. Certaines techniques telles que le *mien ling* sont passées au Japon sous le nom de 琳之玉 *rin-no-tama* et ensuite en Europe; elles montrent que le saphisme était très répandu dans les harems et dans les cercles d'actrices.

Táng. La prostitution est parfaitement organisée en associations payant des taxes au gouvernement. Elle est le support d'une haute classe de courtisanes

poétesses et musiciennes (comme 魚玄機 Yü Hiuan-ki, *ca.* 844-871) qui était invitée aux cérémonies publiques.

La littérature sexologique est représentée par la réédition des traités de l'époque précédente et par certains chapitres des grands traités médicaux. L'art de la chambre à coucher est devenu une branche de la médecine. A ce point de vue la grande encyclopédie «Mille recettes de grand prix» de 孫思邈 Souen Sseu-mo (601-682) contient une section *Fang-tchong-pou-yi* (13 chapitres) ou *Fang-nei pou-yi*.

En dehors des ouvrages médicaux, et des traités exposant sérieusement les sujets sexuels, apparaît une littérature pornographique inconnue jusqu'alors. Elle est représentée par certains ouvrages tels le 大樂賦 *Ta-lo-fou* (Essai poétique sur la jouissance suprême) et le *Sou-niu-king* (Classique du coït). Le premier traité porte le titre exact d'«Essai poétique sur la suprême joie de l'union sexuelle du Yin et du Yang, du Ciel et de la Terre». Il est attribué à 白行簡 Po HING-KIEN († 826) frère du fameux 白居易 Po Kiu-yi. Une copieuse analyse en est donnée en anglais et en latin.

Song. L'absence de pruderie et l'intérêt pour les manuels de comportement sexuel destinés à la vie conjugale reste grand. C'est à cette époque que le bois gravé ou imprimerie xylographique prend un grand développement.

Yuan. Alors que l'alcoolisme et la débauche régnaient à la cour, s'installe dans la littérature une pruderie qui va étendre sur la vie sexuelle le manteau du silence. Cette tendance se manifeste par des traités (警世功過格 *King-che-kong-kouo-ko*) caractérisant les actes de la vie pratique (y compris les actes de la vie sexuelle) par des tables de mérite et de démérite. Elle s'exprime aussi par un respect quasi religieux pour tout ce qui est écrit. Néanmoins la voix populaire accuse les nonnes bouddhistes et taoïstes de corruption des mœurs féminines.

Les traités de la chambre à coucher sont réédités et 趙孟頫 Tchao Meng-fou (1254-1322), calligraphe et peintre réputé, peint des séries d'estampes érotiques représentant les 36 positions du coït.

Le traité d'hygiène de 忽思慧 Hou Sseu-houei (1330) préfacé par 虞集 Yu Tsi (1272-1348) contient un court chapitre d'hygiène sexuelle.

Les Mongols adoptèrent le Bouddhisme lamaïste et le Tantrisme, dans lequel la vénération des couples divins représentée par des statues s'accouplant servaient de modèles aux participants à des cérémonies orgiaques. Elles jouaient le rôle des estampes reproduites dans les *curios*.

Ming. Ce dernier chapitre ne comprend pas moins de 75 pages.

Les ouvrages consacrés à la vie sexuelle et érotique sont moins nombreux qu'auparavant. Leurs éditions furent très limitées et la censure des Ts'ing en diminua encore le nombre ultérieurement. Seuls quelques exemplaires parvenus au Japon ont pu être conservés. L'ouvrage le plus significatif paraît être le 素女妙論 *Sou-niu miao-louen* (Admirable discours de la fille de simplesse) dont on connaît deux copies. L'une illustrée (*ca.* 1592-1596) avec des bois gravés parut au Japon sous le nom de 人間樂事 *Ningen-rakuji* (Les joies de l'homme) ou de 黃素妙論 *Kōso-myōron* (Admirables discours de l'empereur Jaune et de la fille de simplesse); l'autre est un manuscrit, daté *ca.* 1880. Aucune traduction complète en langue occidentale n'est encore connue. Les thèmes déve-

loppés sont l'importance du *coïtus reservatus* et les aspects thérapeutiques et hygiéniques de l'acte sexuel.

Le second traité important de cette époque est le 純陽演正孚祐帝君既濟貞經 *Tch'ouen-yang yen-tcheng feou-you-ti-kiun ki-tsi tchen-king* (Traité classique de la complète union par le seigneur du pur yang) dont on connaît aussi des adaptations japonaises. Quelques extraits avec traduction latino-anglaise sont données.

Le troisième traité sexologique Ming est le 紫金光耀大仙修貞演義 *Ts'eu-king-kouang-yue-ta-hien-sieou-tchen-yen-yi.* Le texte est reproduit dans trois ouvrages japonais dont le plus important est un manuscrit daté de 1598, propriété de M. K. Shibui à Tokyo.

On connaît aussi quelques albums érotiques de la fin de l'époque Ming (*Houa-ying kin-tchen*) dans lesquels les descriptions obscènes sont systématiquement faites à l'aide du vocabulaire canonique bouddhique ou confucianiste. La tradition érotique n'était plus connue, à la fin de l'époque Ming, que par des cercles taoïstes et des studios littéraires de Nankin, bref par un public assez restreint qui possédait encore le vocabulaire technique des anciens traités de la chambre à coucher. Mais il existait une littérature pornographique usant du langage courant. L'étude de celle-ci donne de bons renseignements sur l'idéal de la beauté féminine et masculine, le costume des amants, etc. Il semble également que la tradition de la gravure érotique japonaise ait une origine chinoise datant de cette période. Les *curios* avaient un triple but : éducation sexuelle; satisfaction de la libido; protection d'ordre talismanique, grâce au *yang* dont l'acte sexuel est la plus puissante représentation. Suivent le long commentaire sur les gravures érotiques en noir ou en couleurs et les techniques sexuelles.

Tel est assez sommairement résumé, et nous nous en excusons, cet ouvrage qui fera époque, et témoigne d'immenses lectures sur un sujet jusqu'ici très mal défriché. Il intéressera les médecins, les anthropologistes, les sociologues, les sexologues, les phonéticiens, les philosophes et en général, tous les sinologues. Ils auront tous à puiser dans la somme énorme de renseignements que leur apporte l'extraordinaire érudition de M. van Gulik, sérieuse mais légère, passionnée mais objective.

P. Huard et M. Wong.
Centre de Recherches
de Sciences et Technologie extrême-orientales
de l'École française d'Extrême-Orient.

Barnard Noel. *Bronze casting and bronze alloys in Ancient China.* Published jointly by the Australian National University and *Monumenta Serica.* (*Monumenta Serica.* Monograph XIV) 18 × 25 cm, 336 pages, 54 planches, 290 figures, 4 cartes, 16 tableaux, Tokyo 1961.

La fascinante question des bronzes chinois a suscité surtout des études archéologiques et épigraphiques et quelques rares études techniques. L'auteur de ce beau livre, Research Fellow en Histoire extrême-orientale à l'Université nationale australienne (Canberra) a essayé de nous donner cette double étude, jusqu'ici rarement entreprise, bien qu'il nous précise dans la préface ne pas être historien de la science et de la technologie et avoir seulement une expérience personnelle de la fonte du bronze au Japon.

Nous sommes ainsi avertis que l'auteur ne limite pas strictement ses recherches à la Chine antique, ainsi que son titre le laisserait croire. Son plan est le suivant :

1° Remarques préliminaires (p. 1-6);

2° La fonte du bronze et les témoignages littéraires (p. 7-13);

3° Les techniques de la fonte du bronze à la lumière de la pratique de la fonte du fer (p. 14-46);

4° Les origines et la technique de la fonte du bronze (p. 48-109);

5° Les moules sectionnés et la signification du « sectionnement » (p. 110-168);

6° Les analyses des bronzes (p. 169-198);

7° L'étude de la patine de l'effet corrosif (p. 199-217);

8° Conclusions (p. 218-241).

1. *Remarques préliminaires.* — L'auteur rappelle l'enthousiasme suscité par les découvertes d'An-yang (1928-1937). On sait que la première découverte sur os et écailles a été faite, en 1899, dans les ruines des Yin (le roi Pankeng des Chang avait transféré sa capitale à Yin), au village de Siao-touen (An-yang, province du Ho-nan). Des fouilles récentes ont livré la fameuse marmite de bronze Sseu mou-wou (700 kg) [1].

Il critique l'admiration excessive des archéologues occidentaux (W. van Heusden, H. G. Creel, L. Sickman) qui admettent tous que les chefs-d'œuvre des bronziers chang ne peuvent plus être refaits. Il pense, au contraire, que ceux-ci admireraient, s'ils pouvaient les connaître, les chefs-d'œuvre des bronziers japonais.

2. *La fonte du bronze et les témoignages littéraires*, ne nous renseigne pas sur la terminologie des métaux dans la Chine antique, terminologie qui aurait gagné à être précisée puisque le terme *T'ong* (bronze) désigne également le laiton et le cuivre (Cu) *Tche-t'ong* ou *Tche-kin* (*métal rouge* ou *t'ong rouge*).

Les documents de base utilisés sont « L'Art de la métallurgie en Chine » et « L'Age du cuivre dans la Chine antique » par Yoshida Mitsukuni (Tokyo, 1953) et Dōno Tsurumatsu (Tokyo, 1932). Liang Tsin (1924) est cité mais l'importante monographie du Professeur Yuan Han-tsing *Tchong kouo Houa-hiue-che louen-wen-tsi* (Recueil d'articles sur l'histoire des sciences chimiques en Chine. 301 pages, Pékin 1956) est omise.

Les témoignages littéraires se résument au *K'ao-kong-ki t'ou* (Mémoire illustré sur l'artisanat) orthographié (p. 9) *K'ao-kou ki-t'ou* (Mémoire illustré sur l'archéologie) attribué à Tai Tchen (1723-1777).

---

[1] Tsien Po-Tsan, Chao Siun-Tcheng et Hou Houa, *Histoire générale de la Chine* (*Tchong-kouo li-che kai-yao*), p. 2. Agence d'Édition du Peuple, 1956.

Hsia nai, *Archaeology in New China*. Deputy-Director, Institute of Archeology. Chinese Academy of Sciences. *People's China*, April 1956, n° 8.

Kou mo-jo, *Recherches sur la Société chinoise dans l'Antiquité* (*Tchong-kouo kou-tai che-houei yen-kieou*), 345 pages. Agence d'hygiène du peuple, 1re édition, 1954.

Cf. *Terminologie de la Minéralogie*. Publication de l'Académie des sciences, 1re édition. Pékin, 1954, 141 pages.

Des recherches de Liang Tsin et de Tai Tchen, l'auteur extrait six formules d'alliages d'étain et de bronze qui sont employés dans les proportions suivantes :

	CUIVRE	ÉTAIN
	—	—
(en réalité 8)	1	1
	2	1
	3	1
	3	2
	4	1
	5	1
	5	2
	6	1

Les résultats seront repris dans le sixième chapitre.

3. *La technique de la fonte du bronze* est étudiée à la lumière de la fonte du fer. Ce chapitre débute donc par un tableau de la métallurgie dans la Chine ancienne dans lequel l'auteur établit une liaison étroite entre la métallurgie du bronze et celle du fer. Il est illustré par une carte des gisements de fer connus à la période des Royaumes Combattants et à la période Han. Il soutient la thèse que la fonte du bronze a précédé celle du fer, connue vers le v[e] siècle av. J.-C., et lui a servi de modèle et qu'il y a une certaine analogie entre l'évolution générale de la métallurgie en Occident et en Extrême-Orient. La fonte du fer nécessitait une température supérieure à 1.500° et l'emploi d'argiles de bonne qualité pour faire des creusets et des fourneaux; l'usage de charbon, et de soufflets puissants. De nombreuses figures nous montrent des moules pour fondre des objets en fer (la plupart étaient en effet fondus); des reconstitutions de soufflets en bois et en cuir et des reconstitutions de soufflets à double effet dont l'existence sous les Han postérieurs paraît certaine.

La possibilité de soufflets actionnés hydrauliquement est également admise. Mais les reconstitutions sont empruntées à des sources classiques bien postérieures :

a. L'exploitation des travaux de la nature (*T'ien-kong k'ai-wou*) par Song Ying-sing (1637);

b. Le *Nong-chou* (Traité d'agriculture) de Wang-tchen (1313);

c. Nong-tch'eng ts'iuan-chou, Traité complet d'agriculture de Siu Kouang-k'i (1562-1633);

d. Kou-kin-t'ou-chou-tsi-tch'eng, Synthèse illustrée des ouvrages anciens et modernes (*ca.* 1722-1728).

4. *L'origine et la technique de la fonte du bronze* a été très discutée. Mais l'auteur ne désire pas intervenir dans le débat ouvert pour savoir si une influence occidentale chang ou pré-chang a pu influencer les bronziers chinois. Il admet, cependant, que ceux-ci créèrent leur industrie sans apports étrangers en utilisant les techniques de leurs prédécesseurs, les céramistes néolithiques, dont la technique était déjà très avancée.

Une carte des gisements d'étain et de cuivre permet de voir qu'Anyang et sa périphérie étaient le site le plus privilégié à cet égard. Le minerai, assez divers,

était représenté par du cuivre naturel mais aussi par des minerais moins purs : cuprite (Cu^2O), malachite ($CuCO^3$), azurite ($2\,Cu\,CO^3$), chalcocite ($Cu\,2S$), borinite ($Cu^3\,Fe\,S^3$), covellite (CuS), etc. Son conditionnement, sa réduction et son raffinage sont successivement étudiés.

Les creusets étaient de plusieurs types suivant qu'ils étaient placés directement dans un lit de charbon incandescent ou, au contraire, disposés sur un support ne leur permettant aucun contact immédiat entre le foyer du fourneau et le creuset. Certains creusets étaient simples. D'autres étaient reliés aux moules par une canalisation souterraine. Plusieurs types de fourneaux sont également décrits, ainsi que des modèles de moules en argile. Ces moules pluri-segmentaires étaient munis d'évents. La connaissance de la technique de la cire perdue n'est pas prouvée aux hautes époques mais il est difficile d'admettre que les plus beaux bronzes aient pu être obtenus autrement. On peut donc penser qu'elle aurait été particulièrement employée de 200 av. J.-C. à 600 ap. J.-C. Il s'agirait pour l'auteur d'une technique venue du Sud et probablement de l'Inde, car les pièces les plus anciennes ainsi réalisées viennent du Yunnan.

Comme dans le chapitre précédent, des planches de l'époque Ming empruntées au célèbre *Tien-kong kai-wou* sont reproduites.

5. *Un chapitre, réservé aux moules plurisegmentaires*, étudie le problème particulier des jointures de leurs différents segments et donne l'exemple du *Tso-Tch'e Ling-Yi* conservé à la *Freer Gallery of Art.*

Les surfaces en contact sont rarement planes mais parcourues par des dépressions et des saillies qui se correspondent pour augmenter la cohésion des segments. Pour chaque type de bronze, un assemblage spécial était prévu dont l'auteur donne d'excellents schémas. On sait que les principaux types de bronzes *Tcheou* sont : le *Kou* (il suggère le dragon, la cigale, le buffle, le mouton, les serpents, les oiseaux, etc.); le *Kia* (récipients de 4 pieds); la série des vases tripodes (*tsio, ting* et *li*). On rencontre souvent des formes zoomorphiques comme le *t'ao-t'ie.*

Une série de belles planches hors texte donne une idée de la décoration des chaudrons ou tripodes de la Chine antique. C'est déjà un art achevé dont quelques musées (National Gallery de Victoria, Freer Gallery of Art de Washington, Nezu Bijutsukan Tōkyō, etc.) ou quelques collectionneurs (M. Kenneth Myer, Melbourne; professeur Mizuno Seiichi, etc.) possèdent de beaux modèles.

6. *Analyse chimique des bronzes.* — Parmi les nombreux travaux connus sur ce sujet, l'auteur cite ceux de M. Gettens R. S., *Some Observations concerning the lustrous surface on certain ancient Eastern bronze mirrors* dans *Technical studies in the Field of Fine Arts,* July 1934; *Corrosion Products of an ancient Chinese Bronze,* dans *Journal of Chemical Education,* vol. 28, Feb. 1951; et les 14 analyses de M. Matsuno Tadashi (1921) dont il donne les chiffres.

De très nombreuses tables indiquent les résultats enregistrés jusqu'à présent par les chimistes occidentaux et qui mériteraient une comparaison détaillée avec les recettes chinoises indiquées au premier chapitre. Les analyses de la patine et du bronze sous-jacent se sont montrées légèrement différentes. Dans les bronzes anciens, on a trouvé des éléments nombreux et de proportions variables. Le cuivre, l'étain, le plomb, le nickel et l'arsenic, quelquefois le fer, le soufre, des traces d'or, d'argent, de cobalt et de manganèse ont été décelées. Il semble que l'emploi du zinc et du plomb était voulu pour obtenir certaines variétés de bronze et que ces deux métaux auraient été connus dès le début de notre ère.

Mais les quantités employées étaient infimes. Elles ont augmenté considérablement à partir des Song (960-1126). La présence de ce métal peut donc permettre de dater un bronze chinois et déceler des faux. Par exemple, dans les bronzes Chang on ne trouve pas de zinc et pas plus de 3 % de plomb.

7. *L'étude de la patine* (oxydation naturelle ou artificielle du bronze qui se couvre de vert [vert-de-gris ou carbonate de cuivre]) n'a pas été négligée. L'auteur, fait en plus de l'oxydation, une place considérable aux moules de sables entourant le moule d'argile et dont il donne la composition variable suivant que le sable vient du Kansou, du Chansi ou du Honan. Là encore, l'analyse chimique et l'étude microscopique et spectrographique peuvent permettre de déceler des faux, porteurs de patines artificielles.

8. *Conclusions.* — Elles comprennent une étude d'ensemble des formes et des inscriptions des bronzes anciens chinois.

Deux copieux appendices dont l'un consacré à la technique de la cire perdue; une bibliographie répartie en trois sections et un index, terminent cet ouvrage agréable à lire, bien illustré et qui sans être exhaustif, contient une documentation très riche. Il sera consulté avec profit par tous ceux qui s'intéressent à la question des bronzes chinois.

P. Huard et M. Wong.

Georges Olivier. *Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde*, précédé d'une étude sur les divisions sociales de l'Inde par J. Filliozat. Publications hors série de l'École Française d'Extrême-Orient. 15 × 25 cm, 339 pages, 62 figures, Paris 1961.

Le premier problème abordé est celui des castes, à la fois, linguistique, sociologique, philosophique et anthropologique. En projetant dans des structures spécifiquement indiennes leur théorie occidentale, de l'inégalité des races accommodée à la terminologie orientale, Gobineau et ses émules l'avaient considérablement embrouillé.

Le professeur Filliozat le reprend, par la base, sous ses différents aspects. Il montre que depuis Megasthène (IVe siècle av. J.-C.) il existait, tout au moins dans le Nord de l'Inde, des divisions sociales, répartissant les Indiens en sept catégories. Les *Dharmaçâstra,* attribués à Manu ne connaissant que quatre classes (*Varna*). Ce mot signifiant couleur, dans son sens primaire, et classe sociale, au sens figuré, a prêté à confusion, du fait que chacune de ces classes avait un emblème chromatique : blanc pour le *brâhmane;* rouge pour le *râjanya* ou *kṣatriya;* jaune pour le *vaiśya* et noir pour le *śūdra*. L'assimilation de ces emblèmes à la couleur de la peau permettait de créer une échelle de différences raciales sur laquelle s'est rapidement construite une théorie raciale du système des castes.

La pénétrante étude du professeur Filliozat est destinée à nous montrer que si la hiérarchie des divisions sociales de l'Inde n'est nullement explicable par le degré de pigmentation cutanée, il y a cependant entre les diverses castes des différences anthropologiques. En effet :

a. Les castes sont différenciées et classées à l'intérieur de la société hindoue par des considérations de fonctions et de comportement, non de caractères physiques.

b. Deux facteurs ont joué : un facteur racial qui pour n'avoir pas été la base de la formation des groupes n'en a pas moins eu son rôle, en fait, et le facteur d'uniformisation qui est l'isolement des groupes (J. Filliozat).

Les recherches propres au professeur Olivier viennent ensuite.

Après un aperçu historique et géographique sur le peuplement du pays tamoul, l'auteur étudie successivement les différents caractères somatiques des Tamouls : pigmentation, pilosité, stature, tête, visage, dimensions et proportions corporelles, corpulence et types morphologiques, croissance, dermatoglyphes, digitaux et palmaires, groupes sanguins, caractères génétiques divers. Parmi ceux-ci, la sensibilité gustative, la vision des couleurs, la myologie ont été envisagées. Cette étude analytique nous prépare à celle des deux grandes questions débattues par les anthropologistes : la position taxonomique des Mélano-Indiens dans l'ensemble des races humaines et l'influence du système des castes sur la somatique individuelle.

L'étude anthropologique du système des castes met en évidence un fait remarquable : un certain parallélisme entre les caractères anthropologiques et le statut social à l'intérieur de la caste. L'influence du milieu, le métissage et, surtout, l'endogamie sont invoqués comme rendant compte des différences anthropologiques qui séparent les différentes castes. L'avenir réside dans l'éclatement de ces isolats et de ses conséquences bénéfiques pour l'ensemble de la nation indienne.

Dans un chapitre final de synthèse, le signalement des Tamouls est donné. Il est comparé avec les autres groupes ethniques indiens et mélano-indiens. L'auteur conclut à l'individualité des Mélano-Indiens qui ne rentrent dans aucune classification connue et constituent une race propre, la race sud-indienne, apparentée aux veddides mais non aux Blancs méditerranéens ou aux Noirs d'Afrique.

Une très importante partie documentaire, rejetée, avec raison, en fin de volume; une bibliographie et un index analytique terminent cet important ouvrage bien illustré et bien présenté.

En conclusion, les recherches de Sir Herbert Risley, le grand organisateur de l'exploration anthropologique de l'Inde et les recherches récentes de A. Bigot sont partiellement confirmées; mais surtout prolongées et amplifiées. De l'étude de quelques centaines de Pondichériens, le professeur Olivier a su tirer des généralisations ingénieuses et prudentes qui lui ont permis d'élargir son enquête initiale aux dimensions des grands problèmes indiens. On doit le féliciter de cet excellent ouvrage qui montre l'heureuse activité de l'Institut Français d'Indologie de Pondichéry et du laboratoire d'Anthropologie de la Sorbonne.

P. Huard.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

DU TOME LI, fascicule I

Planches hors texte

Figures dans le texte

IMPRIMERIE NATIONALE

J. 100694

DHAMMAPADA

TEXTE ET TRADUCTION

par

le Vénérable P. S. DHAMMARAMA

PRÉFACE

par

André BAREAU

Le *Dhammapada* est l'un des plus célèbres ouvrages du Canon bouddhique pāli. Ce petit recueil de 423 stances gnomiques condense toute la vieille sagesse bouddhique en des formules d'une grande beauté, pleines d'une poésie fraîche et simple empruntant ses images à la vie quotidienne de l'Inde antique.

Il appartient à un genre qui fut très cultivé, souvent avec bonheur, dans toute l'Inde ancienne et qui est l'un des titres de gloire de la littérature indienne sanskrite, prâkrite ou moyen-indienne. Au sein même de la littérature spécifiquement bouddhique, on trouve de très nombreuses stances du même type dispersées un peu partout, servant souvent de conclusion, de « morale » aux récits contenus dans les *Sūtra*, les *Jātaka* et autres ouvrages analogues. On a retrouvé aussi des recueils correspondant au *Dhammapada* et rédigés en sanskrit, en prâkrit, ou traduits en chinois et en tibétain, et dont un certain nombre de stances sont l'équivalent exact de certaines de celles qui figurent dans l'ouvrage pāli. Le plus célèbre est l'*Udānavarga* compilé par Dharmatrāta.

Le *Dhammapada* a été plusieurs fois traduit dans des langues européennes, surtout en anglais et en allemand. En français, il n'existait jusqu'à présent que le travail de R. et M. de Maratray (Paris, 1931), qui laisse quelque peu à désirer. La traduction du *Dhammapada* est une entreprise, sinon difficile — le texte, bien établi, avec peu de variantes notables, est aisément compréhensible — du moins assez délicate en ce sens que l'on se trouve placé devant un dilemme embarrassant : ou traduire avec le maximum de précision et sacrifier alors la forme, ou bien rendre autant que possible la beauté de celle-ci et s'attacher moins à la précision

du sens des termes. C'est à cette dernière solution que le Vénérable Dhammarama s'est résigné ici, considérant que les idées exprimées sont presque toujours assez générales et ne requièrent pas une version aussi exacte et précise que celles des ouvrages d'Abhidhamma, par exemple. Il a même essayé de conserver, dans la mesure du possible, l'ordre des mots et le rythme des phrases. Les notes permettent d'éclairer le texte lorsque celui-ci peut sembler obscur au lecteur non familiarisé avec la doctrine bouddhique, ou de préciser une image du texte pāli que le traducteur a été obligé de sacrifier pour ne pas alourdir la phrase française.

Paris, le 1er juillet 1960.

DHAMMAPADA

CHAPITRE PREMIER

Yamaka-Vagga

1. Manopubbaṅgamā dhammā manoseṭṭhā manomayā;
manasā ce paduṭṭhena bhāsati vā karoti vā
tato naṃ dukkham anveti cakkaṃ va vahato padaṃ.

2. Manopubbaṅgamā dhammā manoseṭṭhā manomayā;
manasā ce pasannena bhāsati vā karoti vā
tato naṃ sukham anveti chāyā va anupāyinī [1].

3. « Akkocchi maṃ, avadhi maṃ, ajini maṃ, ahāsi me »
ye ca [2] taṃ upanayhanti veraṃ tesaṃ na sammati.

4. « Akkocchi maṃ, avadhi maṃ, ajini maṃ, ahāsi me »
ye ca taṃ nûpanayhanti [3] veraṃ tesûpasammati.

5. Na hi verena verāni sammantîdha kudācanaṃ,
averena ca sammanti; esa dhammo sanantano.

6. Pare ca na vijānanti « mayam ettha yamāmase »,
ye ca tattha vijānanti tato sammanti medhagā.

7. Subhānupassiṃ viharantaṃ indriyesu asaṃvutaṃ
bhojanamhi amattaññuṃ kusītaṃ hīnavīriyaṃ
taṃ ve pasahati Māro vāto rukkhaṃ va dubbalaṃ.

8. Asubhānupassiṃ viharantaṃ indriyesu susaṃvutaṃ
bhojanamhi ca mattaññuṃ saddhaṃ āraddhavīriyaṃ
taṃ ve nappasahati Māro vāto selaṃ va pabbataṃ.

9. Anikkasāvo kāsāvaṃ yo vatthaṃ paridahessati
apeto damasaccena na so kāsāvam arahati.

10. Yo ca vantakasāv'assa sīlesu susamāhito
upeto damasaccena sa ve kāsāvam arahati.

11. Asāre sāramatino sāre câsāradassino,
te sāram nâdhigacchanti micchāsaṅkappagocarā.

12. Sārañ ca sārato ñatvā asārañ ca asārato
te sāraṃ adhigacchanti sammāsaṅkappagocarā.

13. Yathā agāraṃ ducchannaṃ vuṭṭhī samativijjhati,
evaṃ abhāvitaṃ cittaṃ rāgo samativijjhati.

---

(1) Certaines éditions écrivent : *anapāyinī* « qui ne le quitte pas ».
(2) *Ca* est omis dans certaines éditions.
(3) Certaines éditions écrivent : *ye taṃ na upanayhanti*.

14. Yathā agāraṃ succhannaṃ
evaṃ subhāvitaṃ cittaṃ
vuṭṭhī na samativijjhati,
rāgo na samativijjhati.

15. Idha socati, pecca socati,
so socati, so vihaññati,
pāpakārī ubhayattha socati,
disvā kammakiliṭṭham attano.

16. Idha modati, pecca modati,
so modati, so pamodati,
katapuñño ubhayattha modati,
disvā kammavisuddhim attano.

17. Idha tappati, pecca tappati,
« pāpaṃ me kataṃ » ti tappati,
pāpakārī ubhayattha tappati,
bhiyyo tappati duggatiṃ gato.

18. Idha nandati, pecca nandati,
« puññaṃ me kataṃ » ti nandati,
katapuñño ubhayattha nandati,
bhiyyo nandati sugatiṃ gato.

19. Bahum pi ce sahitaṃ bhāsamano
gopo va gāvo gaṇayaṃ paresaṃ
na takkaro hoti naro pamatto,
na bhāgava sāmaññassa hoti.

20. Appam pi ce sahitam bhāsamano
rāgañ ca dosañ ca pahāya mohaṃ
anupâdiyāno idha vā huraṃ vā
dhammassa hoti anudhammacāri,
sammappajāno suvimuttacitto
sa bhāgavā sāmaññassa hoti.

Yamaka-Vagga – Les Paires

1. Les choses relevant de l'esprit
excellent par l'esprit, sont constituées par l'esprit.

Si on parle ou agit
avec un esprit souillé,

En conséquence le malheur s'ensuit
comme la roue (suit) la trace du bœuf de trait.

2. Les choses relevant de l'esprit
excellent en l'esprit, sont constituées par l'esprit.

Si on parle ou agit
avec un esprit pur,

En conséquence le bonheur s'ensuit
comme l'ombre accompagne.

3. « Il m'a injurié, il m'a frappé,
il m'a vaincu, il m'a volé. »

Chez ceux qui produisent (de telles pensées)
l'hostilité ne s'apaise pas.

4. « Il m'a injurié, il m'a frappé,
il m'a vaincu, il m'a volé. »

Chez ceux qui ne produisent pas (de telles pensées)
l'hostilité s'apaise.

5. Car ce n'est pas par l'hostilité
que l'hostilité s'apaise jamais ici-bas,

Mais c'est par l'absence d'hostilité qu'elle s'apaise.
Telle est la Loi éternelle.

6. Les autres ne comprennent pas
que nous demeurions ici-bas en présence de la Mort,

Mais chez ceux qui le comprennent
les querelles s'apaisent alors.

7. Celui qui vit en contemplant la beauté,
les sens non-disciplinés,

Immodéré dans ses appétits,
indolent, sans énergie,

Celui-là Mâra le maîtrise
comme le vent un arbre frêle.

8. Celui qui vit sans contempler la beauté,
les sens bien maîtrisés,

Modéré dans ses appétits,
pieux et résolu,

Celui-là Mâra ne le maîtrise pas,
pas plus que le vent une montagne de roc.

9. Celui qui, sans être débarrassé des impuretés,
revêtira le vêtement ocre [1],

Celui-là, privé de contrôle de soi et de vérité,
n'est pas digne du vêtement ocre.

10. Mais celui qui peut rejeter les impuretés,
bien établi dans les vertus,

Doué de contrôle de soi et de vérité,
celui-là est vraiment digne du vêtement ocre.

11. Ceux qui voient l'essence dans ce qui n'a pas d'essence,
et qui voient l'absence d'essence dans l'essence,

Ceux-là, occupés de pensées fausses [2],
n'atteignent pas l'essence.

12. Ceux qui ont reconnu l'essence dans l'essence,
et l'absence d'essence dans l'absence d'essence,

Ceux-là, occupés de pensées correctes,
atteignent l'essence.

13. Comme dans une maison mal couverte
la pluie pénètre,

Ainsi, dans un esprit non cultivé
la passion pénètre.

14. Comme, dans une maison bien couverte
la pluie ne pénètre pas,

Ainsi, dans un esprit bien cultivé
la passion ne pénètre pas.

---

[1] *Kâsâya*, vêtement des moines bouddhistes.

[2] Ce sont les activités mentales fausses, les raisonnements faux ou les opinions fausses

15. Ici-bas il se lamente, après sa mort il se lamente,
celui qui a fait le mal se lamente dans les deux endroits.

Il se lamente, il est affligé,
après avoir vu la souillure de ses propres actions.

16. Ici-bas il se réjouit, après sa mort il se réjouit,
celui qui a fait le bien se réjouit dans les deux endroits.

Il se réjouit, il exulte,
après avoir vu la pureté de ses propres actions.

17. Ici-bas il est tourmenté, après sa mort il est tourmenté,
celui qui a fait le mal est tourmenté dans les deux endroits.

(Pensant :) « J'ai fait le mal », il est tourmenté.
Il est encore plus tourmenté en allant vers une mauvaise destinée [1].

18. Ici-bas il est joyeux, après sa mort il est joyeux,
celui qui a fait le bien est joyeux dans les deux endroits.

(Pensant :) « J'ai fait le bien », il est joyeux.
Il est encore plus joyeux en allant vers une bonne destinée [1].

19. Bien que récitant beaucoup de textes sacrés [2],
il ne les applique pas, l'homme négligent.

Tel un vacher comptant les vaches d'autrui,
il ne participe pas à la vie religieuse [3].

20. Bien que récitant peu de textes sacrés [2],
celui qui se conduit selon la Loi,

Ayant abandonné le désir, la haine et l'erreur,
doué d'une intelligence correcte, ayant une pensée bien délivrée,

Ne s'attachant ni à ce monde-ci ni à l'autre,
il participe à la vie religieuse [3].

CHAPITRE DEUXIÈME

Appamāda-Vagga

21. Appamādo amataṃ padaṃ [4], pamādo maccuno padaṃ,
appamattā na mīyanti, ye pamattā yathā matā.

22. Etaṃ visesato ñatvā appamādamhi paṇḍitā,
appamāde pamodanti ariyānaṃ gocare ratā.

---

[1] La destinée est ici la renaissance future.

[2] *Sahita* d'après Buddhaghosa; c'est le Tipiṭaka, parole du Bouddha, donc l'équivalent de skr. Saṃhita « recueil des textes ».

[3] La vie religieuse est ici l'avantage ou le fruit résultant de l'étude des textes sacrés durant la vie ascétique.

[4] Certaines éditions écrivent : *amatapadaṃ*.

23. Te jhāyino sātatikā
phusanti dhīrā nibbānaṃ
niccaṃ daḷhaparakkamā
yogakkhemaṃ anuttaraṃ.

24. Uṭṭhānavato satīmato
saññatassa ca dhammajīvino
sucikammassa nisammakārino
appamattassa yaso'bhivaḍḍhati.

25. Uṭṭhānen'appamādena
dīpaṃ kayirātha medhāvī
saññamena damena ca
yaṃ ogho nâbhikīrati.

26. Pamādam anuyuñjanti
appamādañ ca medhāvī
bālā dummedhino janā
dhanaṃ seṭṭhaṃ va rakkhati.

27. Mā pamādam anuyuñjetha
appamatto hi jhāyanto
mā kāmaratisanthavaṃ
pappoti vipulaṃ sukhaṃ.

28. Pamādaṃ appamādena
paññāpāsādam āruyha
pabbataṭṭho va bhummaṭṭhe
yadā nudati paṇḍdito
asoko sokiniṃ pajaṃ
dhīro bāle avekkhati.

29. Appamatto pamattesu
abalassaṃ va sīghasso
suttesu bahujāgaro
hitvā yāti sumedhaso.

30. Appamādena Maghavā
appamādaṃ pasaṃsanti
devānaṃ seṭṭhataṃ gato
pamādo garahito sadā.

31. Appamādarato bhikkhu
saññojanam aṇuṃ thūlaṃ
pamāde bhayadassi vā
ḍahaṃ aggîva gacchati.

32. Appamādarato bhikkhu
abhabbo parihānāya
pamāde bhayadassi vā
nibbānass'eva santike.

Appamāda-Vagga – La Vigilance

21. La vigilance est la piste immortelle.
La négligence est la piste de la mort.
Les vigilants ne meurent pas.
Ceux qui sont négligents sont comme morts.

22. Ayant reconnu particulièrement cela,
ceux qui sont savants en vigilance
Se réjouissent dans la vigilance,
heureux dans le domaine des saints.

23. Méditant, persévérants,
toujours fermes et énergiques,
Les sages touchent le Nibbâna,
paix suprême du Yoga.

24. De celui qui est actif, attentif,
dont les actions sont pures, qui agit avec réflexion,
Qui est maître de soi, qui vit selon la Loi,
et qui est vigilant, la gloire augmente.

25. Grâce à l'activité, à la vigilance,
à la maîtrise de soi et au contrôle de soi,
Le sage peut se construire une île
que l'inondation ne submerge pas.

26. Ils s'adonnent à la négligence,
les gens sots et stupides,

Mais le sage protège la vigilance
comme le bien suprême.

27. Ne vous adonnez pas à la négligence,
ni à la familiarité avec les plaisirs des sens !

Car celui qui, vigilant, médite
obtient un immense bonheur.

28. Quand le sage chasse
la négligence au moyen de la vigilance,

Étant monté sur la tour de la sagesse,
il regarde, lui qui est dépourvu de chagrin, l'humanité affligée,

Comme un homme, du sommet d'une montagne, regarde ceux demeurés dans [la plaine,
le sage contemple les sots.

29. Vigilant parmi les négligents,
veillant constamment parmi les endormis,

Tel un coursier rapide ayant abandonné un cheval sans force,
le sage avance.

30. Par la vigilance, Maghavan [1]
a atteint la supériorité parmi les dieux.

On loue toujours la vigilance,
mais la négligence est toujours blâmée.

31. Le moine qui se plaît à la vigilance
ou qui voit avec crainte la négligence,

Va comme le feu,
brûlant ses liens subtils et grossiers.

32. Le moine qui se plaît à la vigilance
ou qui voit avec crainte la négligence,

Incapable de déchéance,
est tout près du Nibbâna.

CHAPITRE TROISIÈME

Citta-Vagga

33. Phandanaṃ capalaṃ cittaṃ durakkhaṃ [2] dunnivārayaṃ,
ujuṃ karoti medhāvī, usukāro va tejanaṃ.

34. Vārijo va thale khitto okamokata ubbhato,
pariphandati'daṃ cittaṃ Māradheyyaṃ pahātave.

---

(1) Littéralement « Le Munificent ». C'est une des épithètes d'Indra, le roi des dieux.
(2) Certaines éditions écrivent : *dūrakkhaṃ*.

35. Dunniggahassa lahuno
cittassa damatho sādhu,
yatthakāmanipātino,
cittaṃ dantaṃ sukhâvahaṃ.

36. Sududdasaṃ sunipuṇaṃ
cittaṃ rakkhetha medhāvī,
yatthakāmanipātanaṃ,
cittaṃ guttaṃ sukhâvahaṃ.

37. Duraṅgamaṃ ekacaraṃ
ye cittaṃ saññamessanti,
asarīraṃ guhāsayaṃ,
mokkhanti Mārabandhanā.

38. Anavaṭṭhitacittassa
pariplavapasādassa
saddhammaṃ avijānato
paññā na paripūrati.

39. Anavassutacittassa
puññapāpapahīṇassa
ananvāhatacetaso,
n'atthi jāgarato bhayaṃ.

40. Kumbhûpamaṃ kāyam imaṃ viditvā
yodhetha Māraṃ paññâvudhena,
nagarûpamaṃ cittam idaṃ ṭhapetvā
jitañ ca rakkhe, anivesano siyā.

41. Aciraṃ vat'ayaṃ kāyo
chuddho apetaviññāṇo,
paṭhaviṃ adhisessati,
niratthaṃ va kaliṅgaraṃ.

42. Diso disaṃ yaṃ taṃ kayirā,
micchāpaṇihitaṃ cittaṃ
verī vā pana verinaṃ,
pāpiyo naṃ tato kare.

43. Na taṃ mātā pitā kayirā,
sammāpaṇihitaṃ cittaṃ
aññe vâpi ca [1] ñātakā,
seyyaso naṃ tato kare.

Citta-Vagga – La Pensée

33. La pensée vacillante, instable,
difficile à garder, difficile à maîtriser,
Le sage la rend droite
comme le fabricant de traits une flèche.

34. Tel un poisson tiré hors de l'eau
et jeté sur la terre ferme,
Cette pensée s'agite
pour abandonner le domaine de la Mort.

35. La maîtrise de la pensée
difficile à saisir, légère,
Tombée au pouvoir du désir, est un bien,
la pensée maîtrisée apportant le bonheur.

36. Que le sage garde sa pensée
difficile à voir, très subtile,
Tombée au pouvoir du désir,
la pensée gardée apportant le bonheur.

37. La pensée qui va loin, qui se conduit seule,
dépourvue de corps, ayant pour asile une caverne [2],
Ceux qui la soumettront
seront délivrés du lien de la Mort.

---

(1) L'édition cambodgienne écrit : *vā pana* pour *vâpi ca*.

(2) C'est, selon la conception ancienne, le cœur comparé à une caverne au plus profond de laquelle se cache la pensée.

38. Chez celui dont la pensée est inconstante,
qui ne comprend pas la Bonne Loi,
Dont la sérénité est instable,
la sagesse n'est pas parfaite.

39. Chez celui dont la pensée est pure,
dont l'esprit n'est pas abattu,
Qui a abandonné le bien et le mal [1]
et qui est vigilant, il n'y a pas de crainte.

40. Ayant reconnu que le corps est comparable à une cruche,
ayant établi que la pensée est comparable à une ville,
On peut combattre la Mort avec l'arme de la sagesse,
garder sa conquête et demeurer dépourvu d'attachement.

41. Avant longtemps, hélas, ce corps
reposera sur la terre,
Rejeté, privé de conscience
comme une bûche inutile.

42. Quel que soit ce qu'un ennemi peut faire à un ennemi,
ou un adversaire à un adversaire,
La pensée mal dirigée
peut faire pire encore.

43. Ce que la mère ni le père ne peuvent faire,
ou encore d'autres parents,
La pensée bien dirigée
peut faire mieux encore.

CHAPITRE QUATRIÈME

Puppha-Vagga

44. Ko imaṃ paṭhaviṃ vijessati Yamalokañ ca imaṃ sadevakam ?
Ko dhammapadaṃ sudesitaṃ kusalo puppham iva pacessati ?

45. Sekho pathaviṃ vijessati Yamalokañ ca imaṃ sadevakaṃ;
Sekho dhammapadaṃ sudesitaṃ kusalo puppham iva pacessati.

46. Pheṇûpamaṃ kāyam imaṃ viditvā, marīcidhammaṃ abhisambudhāno,
chetvāna Mārassa papupphakāni [2] adassanaṃ Maccurājassa gacche.

47. Pupphāni h'eva pacinantaṃ byāsattamanasaṃ naraṃ
suttaṃ gāmaṃ mahogho va Maccu ādāya gacchati.

48. Pupphāni h'eva pacinantaṃ byāsattamanasaṃ naraṃ
atittaṃ yeva kāmesu antako kurute vasaṃ.

---

(1) C'est un Arahant qui ne reçoit plus l'effet du Karma bon ou mauvais. Sa pensée n'est plus sujette à la crainte.

(2) L'édition birmane écrit : *sapupphāni*.

49. Yathâpi bhamaro puppham̧ vaṇṇagandham̧ aheṭhayam̧ [1]
pāleti rasam ādāya evam̧ gāme munī care.

50. Na paresam̧ vilomāni, na paresam̧ katākatam̧,
attano va avekkheyya katāni akatāni ca.

51. Yathâpi ruciram̧ puppham̧ vaṇṇavantam̧ agandhakam̧,
evam̧ subhāsitā vācā aphalā hoti akubbato.

52. Yathâpi ruciram̧ puppham̧ vaṇṇavantam sagandhakam̧,
evam̧ subhāsitā vācā saphalā hoti sakubbato.

53. Yathâpi puppharāsimhā kayirā mālāguṇe [2] bahū,
evam̧ jātena maccena kattabbam̧ kusalam̧ bahum̧.

54. Na pupphagandho paṭivātam eti, na candanam̧ tagaramallikā [3] vā
satañ ca gandho paṭivātam eti, sabbā disā sappuriso pavāti [4].

55. Candanam̧ tagaram̧ vâpi uppalam̧ atha vassikī [5]
etam̧ gandhajātānam̧ sīlagandho anuttaro.

56. Appamatto ayam̧ gandho yā'yam̧ [6] tagaracandanī,
yo ca sīlavatam̧ gandho vāti devesu uttamo.

57. Tesam̧ sampannasīlānam̧ appamādavihārinam̧
sammadaññāvimuttānam̧ Māro maggam̧ na vindati.

58. Yathā saṅkāradhānasmim̧ [7] ujjhitasmim̧ [8] mahāpathe
padumam̧ tattha jāyetha sucigandham̧ manoramam̧,

59. Evam̧ saṅkārabhūtesu andhabhūte puthujjane
atirocate [9] paññāya Sammāsambuddhasāvako.

Puppha-Vagga – Les Fleurs

44. Qui conquerra cette terre
et le monde de Yama (la Mort) et celui des dieux ?

Qui (cueillera) l'enseignement de la Loi bien expliqué
comme (un fleuriste) adroit cueille une fleur ?

45. L'Étudiant [10] conquerra cette terre
et le monde de Yama (la Mort) et celui des dieux.

L'Étudiant [10] (cueillera) l'enseignement de la Loi bien expliqué
comme (un fleuriste) adroit cueille une fleur.

---

[1] Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *apothayam̧*.
[2] Certaines éditions écrivent : *mālaguṇe*.
[3] Certaines éditions écrivent : *tagaram̧ mallikā*.
[4] Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *pavāyati*.
[5] L'édition cambodgienne écrit : *vassakī*.
[6] Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *yvāyam̧*.
[7] Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *saṅkāraṭṭhānasmim̧*.
[8] L'édition cambodgienne écrit : *ucchitasmim̧*.
[9] L'édition cambodgienne écrit : *atirocati*.
[10] Celui qui est déjà dans le courant (Sotâpanna) mais encore en train d'étudier l'enseignement en vue d'obtenir l'état d'Arahat.

46. Ayant reconnu que le corps est comparable à de l'écume,
prenant conscience de la Loi du mirage,

Ayant brisé (les flèches) fleuries de la Mort,
on peut aller là où l'on est invisible au roi de la Mort.

47. L'homme dont l'esprit s'attache
à cueillir des fleurs [1],

La Mort l'emporte
comme l'inondation un village endormi.

48. L'homme dont l'esprit s'attache
à cueillir des fleurs [1]

Et qui demeure insatisfait dans les plaisirs des sens,
(la Mort) qui met fin à tout l'amène en son pouvoir.

49. De même qu'une abeille,
sans endommager une fleur aux belles couleurs et parfumée,

S'envole, ayant pris son suc;
ainsi, l'ascète silencieux circule dans le village.

50. Qu'on n'observe pas les fautes des autres,
ni ce qui a été fait ou non par les autres !

Mais qu'on observe
ce qui a été fait ou non par soi !

51. Comme une fleur,
ayant de belles couleurs mais pas de parfum,

Ainsi, la parole bien prononcée
de celui qui ne la met pas en pratique est dépourvue de fruit.

52. De même qu'une fleur
ayant de belles couleurs et parfumée,

Ainsi, la parole bien prononcée
de celui qui la met en pratique est fructueuse.

53. De même que, d'un tas de fleurs
on peut faire beaucoup de guirlandes et de bouquets,

De même, avec un mortel qui vient de naître
il peut être fait beaucoup de bien.

54. Le parfum des fleurs ne va pas contre le vent,
ni celui du santal, ni celui du Tagara [2], ni celui du jasmin,

Mais le parfum des gens de bien va contre le vent.
L'homme de bien exhale le sien dans toutes les directions.

55. Du santal, du Tagara [2],
du lotus bleu ou bien du jasmin à grandes fleurs,

De toutes sortes de parfums
le parfum de la vertu est le meilleur.

---

(1) Les fleurs ici sont les plaisirs des sens.
(2) Nom d'une plante (*Taberneamontana coronaria*) dont on extrait une poudre odoriférante.

56. Insignifiant est le parfum
du Tagara [1] et du santal,
Mais le parfum des gens vertueux
est celui qui, pour les dieux, est le plus précieux.

57. De ceux qui possèdent la vertu,
qui vivent dans la vigilance,
Qui sont délivrés par la connaissance parfaite,
la Mort ne trouve pas le chemin.

58. De même que, sur un tas d'ordures
abandonnées près d'une grande route,
Un lotus rouge peut pousser,
charmant, exhalant un parfum pur,

59. De même, parmi les êtres impurs,
les profanes aveugles,
Resplendit de sagesse
l'Auditeur (disciple) du Parfaitement et Complètement Éveillé.

CHAPITRE CINQUIÈME

Bāla-Vagga

60. Dīghā jāgarato ratti,
dīgho bālānaṃ saṃsāro
dīghaṃ santassa yojanaṃ,
Saddhammaṃ avijānataṃ.

61. Carañ ce nâdhigaccheyya
ekacariyaṃ daḷhaṃ kayirā,
seyyaṃ sadisam attano,
n'atthi bāle sahāyatā.

62. Puttā m'atthi, dhanaṃ m'atthi,
attā hi attano n'atthi,
iti bālo vihaññati;
kuto puttā ? kuto dhanaṃ ?

63. Yo bālo maññati bālyaṃ [2]
bālo ca paṇḍitamānī
paṇḍito vâpi tena so,
sa ve bālo'ti vuccati.

64. Yāvajīvam pi ce bālo
na so dhammaṃ vijānāti
paṇḍitaṃ payirupāsati,
dabbī sūparasaṃ yathā.

65. Muhuttam api ce viññu
khippaṃ dhammaṃ vijānāti
paṇḍitam payirupāsati,
jivhā sūparasaṃ yathā.

66. Caranti bālā dummedhā
karontā pāpakaṃ kammaṃ [3]
amitten'eva attanā
yaṃ hoti kaṭukapphalaṃ [4].

67. Na taṃ kammaṃ kataṃ sādhu,
yassa assumukho rodaṃ
yaṃ katvā anutappati,
vipākaṃ paṭisevati.

---

(1) Voir note 2 page précédente.
(2) Certaines éditions écrivent : *balyaṃ*.
(3) L'édition birmane écrit : *dhammaṃ*.
(4) L'édition birmane écrit : *kaṭukaṃ phalaṃ*.

68. Tañ ca kammaṃ kataṃ sādhu
yaṃ katvā [1] nânutappati,
yassa patīto [2] sumano
vipākaṃ paṭisevati.

69. Madhuvā [3] maññatī [4] bālo
yāva pāpam na paccati,
yadā ca paccatī pāpaṃ,
atha [5] dukkhaṃ nigacchati.

70. Māse māse kusaggena
bālo bhuñjetha [6] bhojanaṃ,
na so saṅkhatadhammānaṃ
kalaṃ agghati [7] soḷasiṃ.

71. Na hi pāpaṃ kataṃ kammaṃ
sajjukhīraṃ [8] va muccati,
ḍahaṃ taṃ bālam anveti
bhasmâcchanno va pāvako.

72. Yāvad eva anatthāya
ñattaṃ [9] bālassa jāyati,
hanti bālassa sukkaṃsaṃ
muddham assa vipātayaṃ [10].

73. Asataṃ [11] bhāvanam [12] iccheyya
purekkhārañ ca bhikkhusu
āvāsesu ca [13] issariyaṃ
pujā parakulesu ca.

74. « Mam'eva kata [14] maññantu [15]
gihī pabbajitā ubho,
mam'evâtivasā [16] assu
kiccākiccesu kismici [17] »
iti bālassa saṅkappo
icchā māno vaḍḍhati.

75. Aññā hi lābhūpanisā,
aññā Nibbānagāminī,
evam etaṃ abhiññāya,
bhikkhu Buddhassa Sāvako,
sakkāraṃ nâbhinandeyya,
vivekam anubrūhaye.

Bāla-Vagga – Les Sots

60. Longue est la nuit pour celui qui veille,
longue la lieue pour qui est fatigué,
Longue la transmigration pour les sots
qui ne comprennent pas la Bonne Loi.

61. Si en marchant on ne peut atteindre
quelqu'un qui soit meilleur ou égal à soi-même,
On doit résolument marcher seul.
Il n'y a pas de société valable avec les sots.

---

[1] Certaines éditions cambodgiennes écrivent : *pacchā* « après ».
[2] L'édition cambodgienne écrit : *pītito*, édition birmane : *patito*.
[3] L'édition birmane écrit : *madhū va*.
[4] L'édition cambodgienne écrit : *maññāti*, certaines éditions écrivent : *maññati*.
[5] Certaines éditions écrivent : *bālo dukkhaṃ*, certaines autres : *atha bālo dukkhaṃ*.
[6] L'édition birmane écrit : *bhuñjeyya*.
[7] Certaines éditions écrivent : *nâgghati*.
[8] Certaines éditions écrivent : *sajjhu khīraṃ*.
[9] L'édition cambodgienne écrit : *ñātaṃ*.
[10] L'édition cambodgienne écrit : *nippātayaṃ*.
[11] L'édition birmane écrit : *asantabhāvanaṃ*.
[12] L'édition cambodgienne écrit : *bhāvaṃ*.
[13] *Ca* est omis dans l'édition birmane.
[14] L'édition cambodgienne écrit : *kataṃ*.
[15] Certaines éditions écrivent : *puññan tu*.
[16] Certaines éditions écrivent : *eva ativasā*.
[17] Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *kismiñci*.

62. « J'ai des fils, j'ai des biens »
dit le sot, tourmenté.
Puisque lui-même n'appartient pas à lui-même,
d'où tiendrait-il ses fils ? D'où tiendrait-il ses biens ?

63. Le sot qui reconnaît sa sottise
est par ce fait même un sage.
Mais le sot qui se juge sage,
celui-là doit vraiment être appelé sot.

64. Même si, toute sa vie, un sot
fréquente un sage,
Il ne connaîtra pas la Loi,
de même que la cuillère ne connaît pas le goût de la soupe.

65. Même si, un seul instant, un homme intelligent
fréquente un sage,
Il connaîtra rapidement la Loi,
de même que la langue connaît le goût de la soupe.

66. Les sots dénués d'intelligence se conduisent
envers eux-mêmes tout comme envers un ennemi
En accomplissant une mauvaise action
dont le fruit est amer.

67. Il n'est pas bien fait l'acte
dont celui qui l'a accompli se repent,
Et dont, le visage en larmes, gémissant,
il poursuit le résultat.

68. Il est bien fait l'acte
dont celui qui l'a accompli ne se repent pas
Et dont, satisfait et heureux,
il poursuit le résultat.

69. Le sot pense : « C'est comme du miel »,
tant que le mal n'est pas mûr.
Mais, quand le mal est mûr,
alors il descend dans la douleur.

70. D'un mois à l'autre, avec la pointe d'un brin d'herbe
le sot peut manger la nourriture;
Mais il ne vaut pas la seizième partie
de ceux qui ont bien compris la Loi.

71. Car un acte mauvais
ne coagule pas rapidement comme le lait,
Mais il suit le sot en le brûlant
comme un feu couvert de cendres.

72. Dans la mesure où la connaissance du sot
se produit, c'est pour son malheur.
Elle détruit son bonheur
et sa tête tombe en morceaux.

73. Il désirerait une situation injustifiée
et les honneurs parmi les moines,

Et la suprématie dans les monastères,
et la vénération dans les autres familles.

74. « Que les laïques aussi bien que les religieux
connaissent mes actes,

Qu'ils soient placés sous mon autorité
en tout ce qui doit être fait comme en tout ce qui ne doit pas être fait. »

Cette pensée du sot
accroît son désir et son orgueil.

75. Car l'acquisition des biens matériels est une chose
et la voie qui mène au Nibbâna en est une autre.

Ayant compris cela,
le moine Auditeur du Bouddha

Ne peut se réjouir des honneurs,
mais il doit se vouer au détachement.

CHAPITRE SIXIÈME

Paṇḍita-Vagga

76. Nidhīnaṃ va pavattāraṃ,
niggayhavādiṃ, medhāviṃ,
tādisaṃ bhajamānassa
yaṃ passe vajjadassinaṃ [1],
tādisaṃ paṇḍitaṃ bhaje,
seyyo hoti na pāpiyo [2].

77. Ovadeyyânusāseyya [3],
sataṃ hi so piyo hoti,
asabbhā ca nivāraye,
asataṃ hoti appiyo.

78. Na bhaje pāpake mitte,
bhajetha mitte kalyāṇe,
na bhaje purisâdhame,
bhajetha purisuttame.

79. Dhammapīti sukhaṃ seti
Ariyappavedite Dhamme
vippasannena cetasā,
sadā ramati paṇḍito.

80. Udakaṃ hi nayanti nettikā,
dāruṃ namayanti [4] tacchakā
usukārā namayanti [4] tejanaṃ,
attānaṃ damayanti paṇḍitā.

81. Selo yathā ekaghaṇo [5]
evaṃ nindāpasaṃsāsu
vātena na samīrati,
na samiñjanti paṇḍitā.

82. Yathâpi rahado gambhīro
evaṃ Dhammāni sutvāna
vippasanno anāvilo,
vippasīdanti paṇḍitā.

---

(1) Certaines éditions écrivent : *vajjapassinaṃ*.
(2) L'édition birmane écrit : *pāpiyo na hoti*.
(3) Certaines éditions écrivent : *ovadeyy'anusāseyya*, certaines autres : *anusāreyya*.
(4) L'édition birmane écrit : *damayanti*.
(5) L'édition birmane écrit : *ekagghaṇo*.

83. Sabbatha ve sappurisā cajanti [1]
sukhena phuṭṭā athavā dukhena
na kāmakāmā lapayanti santo,
na uccāvacaṃ paṇḍitā dassayanti.

84. Na attahetu, na parassa hetu,
na puttam icche, na dhanaṃ, na raṭ-
[ṭhaṃ,
na icche [2] adhammena samid-
[dhim attano,
sa sīlavā, paññavā, dhammiko siyā.

85. Appakā te manussesu
athâyam itarā pajā
ye janā pāragāmino,
tīram evânudhāvati.

86. Ye ca kho sammadakkhāte
te janā pāram essanti
Dhamme Dhammânuvattino,
Maccudheyyaṃ suduttaraṃ.

87. Kanhaṃ Dhammaṃ vippahāya,
okā anokaṃ āgamma,
sukkaṃ bhāvetha paṇḍito,
viveke yattha dūramaṃ [3],

88. Tatrâbhiratiṃ iccheyya,
pariyodapeyya attānaṃ
hitvā kāme akiñcano,
cittaklesehi paṇḍito.

89. Yesaṃ Sambodhiyaṅgesu [4]
ādānapaṭinissagge
khīṇâsavā jutimanto [5],
sammā cittaṃ subhāvitaṃ,
anupādāya ye ratā,
te loke parinibbutā.

Paṇḍita-Vagga – Les Sages

76. Comme un homme qui indique un trésor,
on doit regarder celui qui nous montre nos fautes.

Et qui nous réprimande intelligemment;
on doit fréquenter un tel sage.

Car, en le fréquentant,
on deviendra meilleur et non pire.

77. Celui qui peut les conseiller, les exhorter
et les écarter des gens mal élevés,

Celui-là, en vérité, est cher aux gens de bien,
mais il est odieux aux méchants.

78. Ne vous associez pas avec des amis dépravés,
ni avec des hommes méprisables !

Mais associez-vous avec des amis vertueux,
avec des hommes supérieurs !

---

(1) Certaines éditions écrivent : *vajjanti.*
(2) Certaines éditions écrivent : *iccheyya.*
(3) L'édition cambodgienne écrit : *durammaṃ.*
(4) Certaines éditions écrivent : *sambodhiaṅgesu.*
(5) L'édition cambodgienne écrit : *jūtimanto.*

79. S'abreuvant de la Loi, il vit heureux
avec un esprit serein.

Dans la Loi enseignée par des Saints
toujours se complaît le sage.

80. L'eau est conduite par les rigoles d'irrigation.
Le trait est redressé par le fabricant de flèches.

Le bois est travaillé par le charpentier.
Mais c'est eux-mêmes que domptent les sages.

81. Comme un rocher d'une seule masse
n'est pas remué par le vent,

Ainsi, ni par le blâme, ni par la louange,
ne sont ébranlés les sages.

82. Tout de même qu'un lac profond,
serein et limpide,

De même, quand ils ont entendu la Loi,
se rassérènent les sages.

83. En vérité, les gens de bien abandonnent toute chose.
Les vertueux ne parlent pas des plaisirs des sens.

Touchés par le plaisir ou bien par la douleur,
les sages ne montrent ni exaltation, ni abattement.

84. Ni à cause de vous-même, ni à cause d'autrui,
ne désirez ni fils, ni richesse, ni royaume !

Ne désirez illégalement même votre propre succès !
Soyez vertueux, sage et fidèle à la Loi !

85. Rares sont, parmi les hommes,
ceux qui atteignent l'autre rive.

Les autres gens ne font que courir
le long de cette rive-ci.

86. En vérité, la Loi étant correctement proclamée,
ceux qui se conforment à la Loi

Atteindront l'autre rive,
au-delà du royaume de la Mort si difficile à traverser.

87. Ayant abandonné les choses noires,
le sage doit cultiver les blanches.

Ayant quitté la vie de famille pour celle de l'ascète [1]
et l'austère détachement,

88. Il doit désirer s'y complaire.
Ayant abandonné les plaisirs des sens, dépourvu de tout,

Le sage doit se purifier lui-même
des passions qui hantent son esprit.

---

[1] Littéralement : « la vie sans maison, sans foyer ».

89. Ceux dont la pensée est bien cultivée
en ce qui concerne les facteurs d'Éveil Complet,
Qui se plaisent au rejet des saisies [1]
et dans l'absence d'attachement,
Dont les impuretés sont épuisées,
ceux-là, brillants, sont complètement éteints [2] dans le monde.

CHAPITRE SEPTIÈME

Arahanta-Vagga

90. Gataddhino visokassa
sabbaganthappahīnassa
vippamuttassa sabbadhi
pariḷāho na vijjati.

91. Uyyuñjanti satīmato
hamsā va pallalaṃ hitvā
na nikete ramanti te,
okam okaṃ jahanti te.

92. Yesam sanniccayo n'atthi,
suññato animitto ca
ākāse va sakuntānaṃ [3],
ye pariññātabhojanā,
vimokkho yassa gocaro,
gati tesam durrannayā.

93. Yassâsavā parikkhīṇā,
suññato animitto ca
ākāse va sakuntānaṃ [3],
āhāre ca anissito,
vimokkho yassa gocaro,
padan tassa durannayaṃ.

94. Yass'indriyāni samathaṅgatāni [4],
pahīnamānassa anāsavassa
assā yathā sārathinā sudantā,
devâpi tassa pihayanti tādino.

95. Paṭhavīsamo no virujjhati,
rahado va apetakaddamo,
indakhīlūpamo tādi subbato,
saṃsārā na bhavanti tādino.

96. Santaṃ tassa manaṃ hoti,
sammadaññā vimuttassa
santā vācā ca kamma ca [5]
upasantassa tādino.

97. Assaddho akataññū ca,
hatâvakāso vantâso,
sandhicchedo ca yo naro,
sa ve uttamaporiso [6].

98. Gāme vā yadi vāraññe,
yattha Arahanto viharanti,
ninne vā yadi vā thale,
taṃ bhūmiṃ [7] rāmaṇeyyakaṃ.

99. Ramaṇīyāni araññāni,
vītarāgā ramissanti [8],
yattha na ramati jano,
na te kāmagavesino.

---

[1] Qui sont libres d'attachement.
[2] Ils ont atteint le Nibbâna complet.
[3] Certaines éditions écrivent : *sakuṇānaṃ*.
[4] Certaines éditions écrivent : *samathaṃ gatāni*.
[5] L'édition birmane écrit : *kammaṃ*.
[6] L'édition birmane écrit : *uttamapuriso*.
[7] L'édition birmane écrit : *bhūmi*.
[8] Certaines éditions écrivent : *ramessanti*.

Arahanta-Vagga – Les Arahant

90. Pour celui qui a fait son chemin, qui est libre de tout chagrin,
 qui est libéré à tous égards,
 Qui a rejeté tous les liens,
 il n'est plus de tourment.

91. Ils partent, attentifs [1];
 ils ne se plaisent pas dans leur maison.
 Telles des oies sauvages ayant abandonné leur marais,
 ils quittent un abri après l'autre.

92. Ceux pour qui il n'y a plus d'accumulation,
 qui connaissent bien leur nourriture [2],
 De qui le vide, le sans-signe
 et la délivrance sont le pâturage,
 Comme, dans l'espace, la course des oiseaux,
 la leur est difficile à suivre.

93. Celui dont les impuretés sont complètement épuisées,
 dont la nourriture ne suscite pas l'envie,
 Dont le vide, le sans-signe
 et la délivrance sont le pâturage,
 Comme, dans l'espace, la trace des oiseaux,
 la sienne est difficile à suivre.

94. Celui dont les sens sont apaisés
 comme des chevaux bien domptés par leur cocher,
 Celui par qui l'orgueil est abandonné et qui est purifié,
 les dieux eux-mêmes envient un tel homme.

95. Semblable à la terre, il n'est pas obstrué,
 comparable au pilier d'Inda [3], il est fidèle à ses vœux,
 Tel un lac dont la boue a été ôtée,
 les transmigrations n'existent plus pour un tel homme.

96. Calme est l'esprit,
 calmes les paroles et les actes
 De celui qui, délivré par la connaissance correcte,
 est apaisé.

97. L'homme qui, incrédule, connaissant le non-fait [4],
 a coupé les liens (entre les existences successives),
 Ayant détruit les occasions (d'agir bien ou mal), ayant rejeté les désirs,
 est, en vérité, un homme supérieur.

---

(1) Littéralement : « Qui se souvient, qui a bonne mémoire, qui éveille la mémoire », ici ceux qui sont attentifs à ne pas tomber dans les pièges de la passion.

(2) Ils comprennent la nourriture selon la vue juste suivant les trois compréhensions : *ñâtapariññâ* « la compréhension par la reconnaissance », *tîraṇapariññâ* « la compréhension par le jugement » et *pahânapariññâ* « la compréhension par le renoncement ».

(3) Colonne de pierre ordinairement plantée à la porte d'une ville ou à l'entrée d'un monument.

(4) C'est l'une des épithètes du Nibbâna qui n'est pas fait ou modifié par certaines causes.

98\. Dans le village ou dans la forêt,
dans la plaine ou sur les hauteurs,
Là où résident les Arahant,
cet endroit est charmant.

99\. Charmantes sont les forêts,
où ne se plaît pas la foule.
Ceux qui ont rejeté les passions s'y plairont,
non ceux qui recherchent les plaisirs des sens.

CHAPITRE HUITIÈME

Sahassa-Vagga

100\. Sahassam api ce vācā anatthapadasañhitā,
ekaṃ atthapadaṃ seyyo, yaṃ sutvā upasammati.

101\. Sahassam api ce gāthā anatthapadasañhitā,
ekaṃ gāthāpadaṃ seyyo, yaṃ sutvā upasammati.

102\. Yo ca gāthāsataṃ bhāse anatthapadasañhitaṃ [1],
ekaṃ Dhammapadaṃ seyyo, yaṃ sutvā upasammati.

103\. Yo sahassaṃ sahassena saṅgāme mānuse [2] jine,
ekañ ca jeyya-m- attānaṃ [3] sa ve saṅgāmajuttamo.

104\. Attā have jitaṃ seyyo, yā câyaṃ itarā pajā,
attadantassa posassa niccaṃ saññatacārino [4].

105\. N'eva devo, na gandhabbo, na Māro saha Brahmunā
jitaṃ apajitaṃ [5] kayirā tathārūpassa jantuno.

106\. Māse māse sahassena yo yajetha sataṃ samaṃ,
ekañ ca bhāvitattānaṃ muhuttam api pūjaye,
sā yeva pūjanā seyyo, yañ ce vassasataṃ hutaṃ.

107\. Yo ca vassasataṃ jantu aggiṃ paricare vane,
ekañ ca bhāvitattānaṃ muhuttam api pūjaye,
sā yeva pūjanā seyyo, yañ ce vassasataṃ hutaṃ.

108\. Yaṃ kiñci yiṭṭhaṃ va hutaṃ va [6] loke saṃvaccharaṃ yajetha [7] puññapekkho [8]
sabbam pi taṃ na catubhāgam eti, abhivādanā ujugatesu seyyo.

---

(1) Certaines éditions écrivent : *°saṃhitaṃ*, *°sañhitā*, *°saṃhitā*.
(2) Certaines éditions écrivent : *manusse*.
(3) Certaines éditions écrivent : *ekaṃ ca jeyya attānaṃ*, *ekaṃ jineyya attānaṃ*.
(4) Certaines éditions écrivent : *saṃyatacārino*.
(5) L'édition cambodgienne écrit : *ajitaṃ*.
(6) Certaines éditions écrivent : *yiṭṭhañ ca hutañ ca*.
(7) Certaines éditions écrivent : *yajeyya*.
(8) Certaines éditions écrivent : *puññapekho*.

109. Abhivādanasīlissa niccaṃ vuḍḍhâpacāyino [1]
cattāro dhammā vaḍḍhanti : āyu, vaṇṇo, sukhaṃ, balaṃ.

110. Yo ca vassasataṃ jīve dussīlo asamāhito,
ekâhaṃ jīvitaṃ seyyo sīlavantassa jhāyino.

111. Yo ca vassasataṃ jīve duppañño asamāhito,
ekâhaṃ jīvitaṃ seyyo paññāvantassa [2] jhāyino.

112. Yo ca vassasataṃ jīve kusīto hīnavīriyo,
ekâhaṃ jīvitaṃ seyyo viriyam ārabhato [3] daḷhaṃ.

113. Yo ca vassasataṃ jīve apassaṃ udayabbayaṃ [4],
ekâhaṃ jīvitaṃ seyyo passato udayabbayaṃ [4].

114. Yo ca vassasataṃ jīve apassaṃ amataṃ padaṃ,
ekâhaṃ jīvitaṃ seyyo passato amataṃ padaṃ.

115. Yo ca vassasataṃ jīve apassaṃ Dhammam uttamaṃ,
ekâhaṃ jīvitaṃ seyyo passato Dhammam uttamaṃ.

Sahassa-Vagga – Les Milliers

100. Même qu'un millier de discours
dont les mots sont inutiles,

Un mot utile est meilleur
si, l'ayant entendu, on est apaisé.

101. Même qu'un millier de stances
dont les mots sont inutiles,

Un seul mot d'une stance est meilleur
si, l'ayant entendu, on est apaisé.

102. Même que cent stances
dont les mots sont inutiles,

Mieux vaut réciter un seul mot concernant la Loi
si, l'ayant entendu, on est apaisé.

103. A celui qui vaincrait
mille milliers d'hommes dans la bataille,

Celui qui ne vaincrait que lui-même,
celui-ci serait vraiment supérieur comme vainqueur dans la bataille.

104. La conquête de soi-même est, en vérité, meilleure
que celle des autres hommes.

D'un homme dompté par lui-même,
et se conduisant toujours avec maîtrise de soi,

---

[1] Certaines éditions écrivent : *vaddhâpacāyino.*
[2] Certaines éditions écrivent : *paññāvantassa.*
[3] L'édition cambodgienne écrit : *ārabbhato.*
[4] Certaines éditions écrivent : *udayabyayaṃ, udayavyayaṃ, udayabbaraṃ.*

105. Ni un dieu, ni un gandhabba [1],
ni Mâra allié avec Brahma,

Ne peut transformer la victoire
d'un tel homme en défaite.

106. Mieux que sacrifier mois après mois,
par un millier (de sacrifices) pendant cent ans,

Vaut rendre hommage,
même un seul instant,

A celui dont le soi est bien cultivé;
un tel hommage est meilleur que cent ans de sacrifices.

107. Mieux qu'adorer le feu
pendant cent ans dans la forêt,

Vaut rendre hommage,
même un seul instant,

A celui dont le soi est bien cultivé;
un tel hommage est meilleur que cent ans de sacrifices.

108. Tous les sacrifices et toutes les oblations que l'on peut faire en ce monde
pendant une année en vue d'obtenir des mérites,

Tout cela n'atteint pas le quart (des mérites)
(que procure) l'hommage rendu à ceux qui se conduisent correctement [2].

109. Pour qui a l'habitude d'honorer constamment
et de respecter les anciens,

Quatre choses s'accroissent :
la longévité, la beauté, le bonheur, la force.

110. Mieux que vivre cent ans,
immoral et irréfléchi,

Vaut vivre un seul jour,
vertueux et méditant.

111. Mieux que vivre cent ans,
sans sagesse et irréfléchi,

Vaut vivre un seul jour,
sage et méditant.

112. Mieux que vivre cent ans,
indolent et sans énergie,

Vaut vivre un seul jour,
en déployant une énergie intense.

113. Mieux que vivre cent ans,
sans voir l'apparition et la disparition (des choses) [3],

Vaut vivre un seul jour,
en voyant l'apparition et la disparition.

---

[1] Musicien céleste de la cour d'Inda.
[2] Ce sont des Ariya, des saints bouddhistes.
[3] Sans avoir conscience de l'impermanence.

114. Mieux que vivre cent ans,
sans voir la base immortelle [1],
Vaut vivre un seul jour,
en voyant la base immortelle.

115. Mieux que vivre cent ans,
sans voir la Loi suprême,
Vaut vivre un seul jour,
en voyant la Loi suprême.

CHAPITRE NEUVIÈME

Pāpa-Vagga

116. Abhittharetha kalyāṇe,
dandhaṃ hi karato puññaṃ,
pāpā cittaṃ nivāraye,
pāpasmiṃ ramatī [2] mano.

117. Pāpañ ce puriso kayirā,
na tamhi chandaṃ kayirātha,
na taṃ [3] kayirā punappunaṃ,
dukkho pāpassa uccayo.

118. Puññañ ce puriso kayirā,
tamhi chandaṃ kayirātha,
kayirāth'enaṃ [4] punappunaṃ,
sukho puññassa uccayo.

119. Pāpo pi passatī [5] bhadraṃ,
yadā ca paccatī [6] pāpaṃ,
yāva pāpaṃ na paccati,
(atha) pāpo [7] pāpāni passati.

120. Bhadro pi passatī [5] pāpaṃ,
yadā ca paccatī [6] bhadraṃ,
yāva bhadraṃ na paccati,
(atha) bhadro bhadrāni passati.

121. Mâppamaññetha pāpassa
« na maṃ taṃ [8] āgamissati »,
udabindunipātena
udakumbho pi pūrati,
bālo pūrati [9] pāpassa
thokathokam [10] pi āciṇaṃ.

122. Mâppamaññetha puññassa
« na maṃ taṃ āgamissati »,
udabindunipātena
udakumbho pi pūrati,
dhīro pūrati [11] puññassa
thokathokam pi āciṇaṃ.

123. Vāṇijo va bhayaṃ maggaṃ
appasattho mahaddhano,
visaṃ jīvitukāmo va
pāpāni parivajjaye.

124. Pāṇimhi ce vaṇo nâssa [12],
nâbbaṇam [13] visam anveti,
hareyya pāṇinā visaṃ,
n'atthi pāpaṃ akubbato.

---

(1) C'est le Nibbâna.
(2) L'édition birmane : *rammati.*
(3) Certaines éditions : *naṃ.*
(4) L'édition birmane : *kayirā taṃ.*
(5) Certaines éditions : *passati.*
(6) Certaines éditions : *paccati.*
(7) Dans certaines éditions : *pāpo* est omis
(8) Certaines éditions : *mattaṃ, mandaṃ.*
(9) Certaines éditions : *pūrati bālo.*
(10) L'édition birmane : *thokaṃ thokaṃ.*
(11) Certaines éditions : *pūrati dhīro.*
(12) L'édition birmane : *n'assa.*
(13) L'édition cambodgienne : *nâvaṇaṃ.*

125. Yo appaduṭṭhassa narassa dus- [sati (1) suddhassa posassa anaṅgaṇassa,
tam eva bālaṃ pacceti pāpaṃ sukhumo rajo paṭivātaṃ va khitto.

126. Gabbham eke upapajjanti (2), nirayaṃ pāpakammino,
saggaṃ sugatino yanti, parinibbanti anāsavā.

127. Na antalikkhe, na samuddamajjhe, na pabbatānaṃ vivaraṃ pavissa,
na vijjati (3) so jagatippadeso, yatthaṭṭhito muñceyya pāpakammā.

128. Na antalikkhe, na samuddamajjhe, na pabbatānaṃ vivaraṃ pavissa,
na vijjati (3) so jagatippadeso, yatthaṭṭhitaṃ nappasahetha maccu.

Pāpa-Vagga – Le Mal

116. On doit se hâter de faire le bien
et écarter sa pensée du mal,

Car, de celui qui fait le bien avec indolence
l'esprit se plaît dans le mal.

117. Si un homme fait du mal,
il ne doit pas le faire sans cesse,

Il ne doit pas y prendre plaisir,
car pénible est l'accumulation du mal.

118. Si un homme fait du bien,
il doit le faire sans cesse,

Il doit y prendre plaisir,
car agréable est l'accumulation du bien.

119. Même un méchant peut se considérer comme heureux,
tant que le mal n'a pas mûri;

Mais quand le mal a mûri,
il en voit alors les néfastes (résultats).

120. Même un juste peut se considérer comme malheureux,
tant que le bien n'a pas mûri;

Mais quand le bien (4) a mûri,
il en voit alors les heureux (résultats).

121. On ne doit pas mépriser le mal (5) (en pensant) :
« Il ne m'atteindra pas ».

Par la chute des gouttes d'eau,
même une jarre d'eau est remplie.

Il se remplit de mal,
le sot qui l'accumule peu à peu.

---

(1) L'édition cambodgienne : *padussati*.
(2) Certaines éditions : *uppajjanti*.
(3) Certaines éditions : *vijjati*, *vijjate*.
(4) Le mérite donné par le bien ou le bien même.
(5) Le démérite donné par le mal ou la mauvaise action même.

122. On ne doit pas mépriser le mérite (en pensant) :
« Il ne m'atteindra pas ».

Par la chute des gouttes d'eau,
même une jarre d'eau est remplie.

Il se remplit de mérite,
le sage qui l'accumule peu à peu.

123. Comme un marchand, n'ayant qu'une petite escorte
et de grandes richesses, doit éviter une route dangereuse,

Ou comme quelqu'un qui tient à la vie doit éviter le poison,
on doit éviter le mal.

124. Si dans la main il n'y a pas de plaie,
on peut porter avec la main du poison,

Car le poison n'atteint pas celui qui n'a pas de plaie;
il n'y a pas de mal pour celui qui ne le fait pas.

125. Celui qui offense un homme innocent,
pur et sans tache,

Sur un tel sot retombe le mal,
comme une poussière fine jetée contre le vent.

126. Dans une matrice renaissent certains;
en « enfer » [1], ceux qui ont fait le mal;

Au ciel vont ceux qui ont mérité une bonne destinée;
ils s'éteignent complètement ceux qui n'ont plus de souillure.

127. Ni dans le ciel, ni au sein de l'océan,
ni en pénétrant dans les cavernes des montagnes,

On ne trouve l'endroit en ce monde
où l'on puisse être délivré des mauvaises actions.

128. Ni dans le ciel, ni au sein de l'océan,
ni en pénétrant dans les cavernes des montagnes,

On ne trouve l'endroit en ce monde
où la mort ne puisse nous vaincre.

CHAPITRE DIXIÈME

Daṇḍa-Vagga

129. Sabbe tasanti daṇḍassa, sabbe bhāyanti maccuno,
attānam upamaṃ katvā, na haneyya, na ghātaye.

130. Sabbe tasanti daṇḍassa, sabbesaṃ jīvitaṃ piyaṃ,
attānam upamaṃ katvā, na haneyya, na ghātaye.

---

[1] Conformément à l'idée de l'impermanence du Bouddhisme, il ne peut s'agir ici de l'*enfer* au sens chrétien.

131. Sukhakāmāni bhūtāni, yo daṇḍena vihiṃsati,
attano sukham esāno, pecca so na labhate sukhaṃ.

132. Sukhakāmāni bhūtāni, yo daṇḍena na hiṃsati [1].
attano sukham esāno, pecca so labhate sukhaṃ.

133. Mā'voca pharusaṃ kañci [2], vuttā paṭivadeyyu [3] taṃ,
dukkhā hi sārambhakathā, paṭidaṇḍā phuseyyu taṃ.

134. Sace neresi [4] attānaṃ, kaṃso upahato yathā,
esa patto'si Nibbānaṃ, sārambho te na vijjati.

135. Yathā daṇḍena gopālo gāvo pāceti gocaraṃ,
evaṃ jarā ca maccu ca āyuṃ pācenti pāṇinaṃ.

136. Atha pāpāni kammāni karaṃ bālo na bujjhati,
sehi [5] kammehi dummedho, aggidaḍḍho va tappati.

137. Yo daṇḍena adaṇḍdesu appaduṭṭhesu dussati,
dasannam aññataraṃ ṭhānaṃ khippam eva nigacchati :

138. Vedanaṃ pharusaṃ, jāniṃ, sarīrassa ca [6] bhedanaṃ,
garukaṃ vâpi ābādhaṃ, cittakkhepaṃ va [7] pāpuṇe,

139. Rājato va [8] upassaggaṃ, abbhakkhānaṃ [9] va [10] dāruṇaṃ,
parikkhayaṃ va ñātinaṃ, bhogānaṃ va [11] pabhaṅguṇaṃ,

140. Atha v'assa agārāni aggī [12] ḍahati pāvako,
kāyassa bhedā duppañño nirayaṃ so upapajjati [13].

141. Na naggacariyā, na jaṭā, na [paṅkā, nânāsakā [14], thaṇḍilasāyikā [15] vā,
rajo ca jallaṃ [16], ukkiṭikappadhā- [naṃ, sodhenti [17] maccaṃ avitiṇṇakaṅkhaṃ.

142. Alaṅkato ce pi samañ careyya, santo danto niyato brahmacārī,
sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍaṃ, so brāhmaṇo, so samaṇo, sa bhikkhu.

143. Hirīnisedho puriso koci lokasmiṃ vijjati,
yo nindaṃ appabodhati [18], asso bhadro kasām iva.

---

[1] L'édition cambdogienne écrit : *vihiṃsati*.
[2] Les éditions cambodgienne et birmane : *kiñci*.
[3] L'édition birmane : *paṭivadeyyuṃ*.
[4] Certaines éditions : *nerehi*.
[5] Certaines éditions : *so hi*.
[6] L'édition siamoise : *va*.
[7] L'édition birmane : *ca*.
[8] L'édition cambodgienne : *vā*.
[9] L'édition birmane : *abhakkhānaṃ*.
[10] Les éditions cambodgienne et birmane : *ca*.
[11] L'édition cambodgienne : *vā*.
[12] Certaines éditions : *aggi*.
[13] Certaines éditions : *uppajati*, *so'papajjati*.
[14] Certaines éditions : *n'anasakā*, *na nāsakā*.
[15] L'édition birmane : *taṇḍilasayikā*.
[16] Certaines éditions : *rajovajallaṃ*.
[17] L'édition cambodgienne : *na sodhenti*.
[18] Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *appabodheti*.

144. Asso yathā bhadro kasānivitṭho
saddhāya sīlena ca [2] viriyena ca
sampannavijjācaraṇā patissatā,
ātāpino saṅvegino bhavātha [1],
samādhinā Dhammavinicchayena ca,
pahassatha [3] dukkham idaṃ anap-
pakaṃ.

145. Udakaṃ hi nayanti nettikā,
dāruṃ namayanti [4] tacchakā,
usukārā namayanti [4] tejanaṃ,
attānaṃ damayanti subbatā.

Daṇḍa-Vagga – Le Châtiment [5]

129. Tous ont peur du châtiment.
Tous craignent la mort.

Quand on s'est comparé soi-même (à autrui),
on ne peut tuer ni faire tuer.

130. Tous ont peur du châtiment.
A tous la vie est chère.

Quand on s'est comparé soi-même (à autrui),
on ne peut tuer ni faire tuer.

131. Aux êtres recherchant leur bonheur
celui qui fait du mal avec un bâton

En recherchant son propre bonheur,
quand il sera mort, n'obtiendra pas le bonheur.

132. Aux êtres recherchant leur bonheur
celui qui ne fait pas de mal avec un bâton

En recherchant son propre bonheur,
quand il sera mort, obtiendra le bonheur.

133. Ne parle durement à qui que ce soit,
car ceux à qui tu parles peuvent te répliquer.

Pénible, en effet, est le discours irrité,
et son contre-coup peut te frapper.

134. Si tu n'élèves pas la voix,
tel un gong brisé,

Tu as obtenu le Nibbâna
et il n'y a plus pour toi d'irritation.

135. Comme, avec un bâton, un vacher
conduit ses vaches au pâturage,

Ainsi, la vieillesse et la mort
conduisent la vie des êtres vivants.

---

(1) Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *bhavaha*.
(2) *Ca* est omis dans les éditions cambodgienne et birmane.
(3) Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *jahissatha*.
(4) L'édition birmane écrit : *damayanti*.
(5) *Daṇḍa* peut signifier la punition corporelle ou le bâton, ou bien encore l'exercice du pouvoir.

136. De ses mauvaises actions,
en les accomplissant, le sot n'est pas conscient.
Par ses propres actes, l'homme stupide,
comme s'il était brûlé par le feu, est tourmenté.

137. Celui qui, avec un bâton,
offense des innocents désarmés,
Dans un de ces dix états
entre très vite :

138. Sensation douloureuse, perte (de ses biens),
blessure corporelle,
Ou bien maladie grave,
il peut être sujet à la folie,

139. Ou bien à la persécution par le roi,
ou bien à une accusation grave,
A la perte de ses parents,
à la destruction de ses biens,

140. Ou encore l'incendie
brûle sa maison,
Lors de la destruction de son corps, cet insensé
renaît en enfer.

141. Ni la nudité (1), ni la tresse (2), ni la boue (3),
ni le jeûne, ni le fait de se coucher sur le sol nu,
Ni la poussière et la transpiration (4), ni le fait de demeurer accroupi (5),
ne purifient un mortel qui n'a pas surmonté ses doutes.

142. Bien qu'orné (6), celui qui peut se conduire avec calme,
apaisé, discipliné, assuré (7), chaste,
A l'égard de tous les êtres ayant déposé les armes,
celui-là est un brâhmane, c'est un religieux, c'est un moine.

143. L'homme qui est retenu par la pudeur,
existe-t-il en ce monde,
Celui qui évite le blâme,
comme un bon cheval le fouet ?

144. Comme un bon cheval docile au fouet,
soyez ardents et zélés,
Doués de foi, de vertu, d'énergie,
de concentration, d'investigation de la Loi,
De science et de bonne conduite, attentifs,
rejetez cette grande douleur !

---

(1) La pratique ascétique du mendiant religieux nu.
(2) La pratique de l'ascète qui porte le chignon tressé.
(3) La pratique ascétique consistant à couvrir de boue tout son corps.
(4) La pratique ascétique consistant à garder son corps tout couvert de poussière et mouillé de sueur.
(5) La posture ascétique consistant à s'asseoir sur les plantes des pieds.
(6) Orné de beaux vêtements et de bijoux.
(7) Assuré dans la voie menant au Nibbāna.

145. L'eau est conduite par les rigoles d'irrigation.
Le trait est redressé par le fabricant de flèches.
Le bois est travaillé par le charpentier.
Mais c'est eux-mêmes que domptent les vertueux [1].

CHAPITRE ONZIÈME

Jarā-Vagga

146. Ko nu hāso, kim ānando, niccaṃ pajjalite sati ?
andhakārena onaddhā, padīpaṃ na gavessatha ?

147. Passa cittakaṃ bimbaṃ arukāyaṃ [2] samussitaṃ,
āturaṃ bahusaṅkappaṃ yassa n'atthi dhuvaṃ ṭhiti.

148. Parijiṇṇaṃ idaṃ rūpaṃ, roganiḍḍhaṃ pabhaṅguṇaṃ [3],
bhijjati pūtisandeho, maraṇantaṃ hi jīvitaṃ.

149. Yān' imāni apatthāni [4] alāpūn' [5] eva sārade
kāpotakāni aṭṭhīni tāni disvāna kā rati ?

150. Aṭṭhīnaṃ nagaraṃ kataṃ [6] maṃsalohitalepanaṃ,
yattha jarā ca maccu ca māno makkho ca ohito.

151. Jīranti ve rājarathā sucittā, atho sarīram pi jaram upeti,
satañ ca Dhammo na jaram upeti, santo have sabbhi pavedayanti.

152. Appassutâyam [7] puriso balivaddo va jīrati,
maṃsāni tassa vaḍḍhanti, paññā tassa na vaḍḍhati.

153. Anekajātisaṃsāraṃ sandhāvissaṃ anibbisaṃ,
gahakārakaṃ [8] gavesanto, dukkhā jāti punappunaṃ.

154. Gahakāraka ! diṭṭho'si, puna gehaṃ na kāhasi,
sabbā te phāsukā bhaggā, gahakūṭam visaṅkhitaṃ [9],
visaṅkhāragataṃ cittaṃ, taṇhānaṃ khayam ajjhagā.

155. Acaritvā brahmacariyaṃ, aladdhā yobbane dhanaṃ,
jiṇṇakoñcā va jhāyanti khīṇamacche va pallale.

156. Acaritvā brahmacariyaṃ, aladdhā yobbane dhanaṃ,
senti cāpâtikkhīṇā va purāṇāni anutthunaṃ.

---

[1] Littéralement : « Ceux qui suivent les conseils, qui sont dociles ».
[2] L'édition cambodgienne écrit : *ārukāyaṃ*.
[3] L'édition birmane écrit : *pabhaṅgikaṃ*.
[4] L'édition birmane écrit : *apattāni*.
[5] L'édition birmane écrit : *alābun'*; l'édition cambodgienne : *alābhūn'*.
[6] Certaines éditions écrivent : *katvā*.
[7] L'édition birmane écrit : *appasutâyaṃ*.
[8] L'édition cambodgienne écrit : *gahakāraṃ*.
[9] Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *visaṅkhataṃ*.

Jarā-Vagga – La Vieillesse

146. Qu'est-ce donc que le rire, qu'est-ce que la joie,
alors que le monde est constamment en flammes ?

Plongés dans les ténèbres,
ne cherchez-vous pas une lampe ?

147. Vois cette image [1] peinte [2],
masse de plaies [3] entassée [4],

Malade, objet de nombreuses pensées [5]
et qui est dépourvue de stabilité et de durée.

148. Complètement usée est cette forme (le corps),
siège de maladies, destructible.

Elle se brise, cette masse putride,
car la vie a pour fin la mort.

149. Jetés au loin
Comme une courge en automne,

Sont ces os blanchâtres.
Quel plaisir y a-t-il à les avoir vus ?

150. D'os cette cité [6] est faite,
plâtrée de sang et de chair,

Où la vieillesse et la mort,
l'orgueil et l'hypocrisie sont entreposés.

151. Ils s'usent, en vérité, les chars royaux bien ornés.
Et notre corps lui-même de la vieillesse approche.

Mais des vertueux la Loi ne s'en approche pas.
Les vertueux en effet, aux vertueux se révèlent.

152. L'homme ignorant
comme un taureau vieillit.

Ses muscles se développent,
Mais sa sagesse ne croît point.

153. De multiples existences ai-je vécues
en cherchant, sans le trouver,

Le constructeur de la maison [7].
Pénible est de renaître encore et toujours.

---

[1] Le corps humain est considéré comme une image, une poupée.
[2] Cette image est peinte de vêtements, d'ornements, de parfum, d'onguents, etc.
[3] Il s'agit des neuf cavités naturelles du corps humain : deux conduits auditifs, deux cavités orbitaires, deux fosses nasales, la cavité buccale, l'anus et le méat urétral.
[4] Tas de trois cents morceaux d'os.
[5] C'est la demeure des pensées diverses.
[6] Le corps humain.
[7] Le constructeur est ici la passion et la maison le corps humain.

154. Ô Constructeur de la maison ! tu es vu.
Désormais tu ne feras plus de maison.

Toutes tes poutres [1] sont brisées.
Ta poutre faîtière [2] est fracassée.

L'incomposé [3], ma pensée l'a atteint.
De la soif la fin est venue.

155. N'ayant pas pratiqué la chasteté
et n'ayant pas acquis de richesses dans leur jeunesse,

Ils se tourmentent comme un vieux héron
dans un mare où il n'y a plus de poisson.

156. N'ayant pas pratiqué la chasteté
et n'ayant pas acquis de richesses dans leur jeunesse,

Ils gisent comme des arcs hors d'usage,
soupirant après leur passé.

CHAPITRE DOUZIÈME

Atta-Vagga

157. Attānañ ce piyaṃ jaññā,
tiṇṇaṃ aññataraṃ yāmaṃ
rakkheyya naṃ surakkhitaṃ,
paṭijaggeyya paṇḍito.

158. Attānam eva paṭhamaṃ
ath'aññam anusāseyya,
paṭirūpe nivesaye,
na kilisseyya [4] paṇḍito.

159. Attānañ ce tathā kayirā,
sudanto vata dametha,
yathâññam [5] anusāsati,
attā hi kira duddamo.

160. Attā hi attano nātho,
attanā hi sudantena
ko hi nātho paro siyā,
nāthaṃ labhati dullabhaṃ.

161. Attanā va [6] kataṃ pāpaṃ,
abhimatthati [8] dummedhaṃ,
attajaṃ [7] attasambhavaṃ,
vajiraṃ v'amhamayaṃ [9] maṇiṃ.

162. Yassa accantadussīlyaṃ
karoti so tath'attānaṃ,
māluvā sālam iv'otataṃ [10]
yathā naṃ icchati diso.

163. Sukarāni asādhūni
yaṃ ve hitañ ca sādhuñ ca,
attano ahitāni ca,
taṃ ve paramadukkaraṃ.

---

(1) Les souillures ou les impuretés mentales.
(2) L'ignorance.
(3) Le Nibbāna.
(4) L'édition birmane écrit : *kileseyya*.
(5) Certaines éditions écrivent : *yath'aññaṃ*.
(6) Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *hi*.
(7) L'édition cambodgienne écrit : *atrajaṃ*.
(8) Certaines éditions écrivent : *abhimanthati*.
(9) Certaines éditions écrivent : *v'asmamayaṃ;* l'édition cambodgienne : *v'amhayaṃ*.
(10) L'édition cambodgienne écrit : *ottataṃ;* l'édition birmane écrit : *otthataṃ*.

164. Yo [1] Sāsanaṃ Arahataṃ
paṭikkosati dummedho
phalāni kaṭṭhakass'eva
Ariyānaṃ Dhammajīvinaṃ
diṭṭhiṃ nissāya pāpikaṃ
attaghaññāya phallati [2].

165. Attanā va [3] kataṃ pāpaṃ,
attanā akataṃ pāpaṃ,
suddhi asuddhi paccattaṃ,
attanā saṅkilissati,
attanā va visujjhati,
nāñño aññaṃ visodhaye.

166. Attadatthaṃ paratthena
attadatthaṃ abhiññāya
bahunâpi na hāpaye,
sadatthapasuto siyā.

Atta-Vagga – Le Soi

157. Si on considère son propre soi comme cher,
on doit le bien garder.

Pendant l'une des trois veilles,
le sage doit veiller.

158. En premier lieu, on doit se fonder
soi-même sur ce qui est convenable

Et ensuite, on peut conseiller autrui.
Le sage ne peut se souiller.

159. Comme il ferait pour lui-même,
il conseille aux autres (de le faire).

Bien dompté, en vérité, il peut les dompter,
car le soi est vraiment difficile à dompter.

160. Le soi, en effet, est le maître du soi,
car quel autre maître serait-il ?

Avec un soi bien dompté,
on obtient un maître difficile à acquérir.

161. Par le soi seul est fait le mal;
il est né du soi, il a pour origine le soi.

Il écrase le sot
comme un diamant une gemme dure comme pierre.

162. Celui dont l'immoralité est extrême,
telle une liane recouvrant un Sâla [4],

Il se fait à lui-même
(autant de mal) que son ennemi pourrait le désirer.

163. Aisés sont les méfaits
nocifs à soi-même;

Mais ce qui est profitable et bon,
cela, en vérité, est extrêmement difficile.

---

(1) L'édition birmane écrit : *so*.
(2) L'édition birmane écrit : *attaghātāya phalati*.
(3) L'édition birmane écrit : *hi*.
(4) Nom de l'arbre *Vatica robusta* sous lequel le Bouddha est né et est entré au Parinibbāna.

164. Le sot qui blâme
l'enseignement des Arahant,
Saints et vivant selon la Loi,
se fondant sur une opinion mauvaise,
Tels les fruits de roseau,
il mûrit pour sa propre destruction.

165. Par le soi le mal est fait,
par le soi on est souillé.
Par le soi le mal n'est pas fait,
par le soi on est purifié.
Pureté et impureté sont personnelles.
Personne ne peut purifier autrui.

166. On ne doit pas mépriser son propre intérêt
dans l'intérêt d'autrui, si grand soit-il.
Ayant reconnu son propre intérêt,
on doit veiller à son intérêt propre.

CHAPITRE TREIZIÈME

Loka-Vagga

167. Hīnaṃ Dhammaṃ na seveyya, pamādena na saṃvase,
micchādiṭṭhiṃ na seveyya, na siyā lokavaddhano.

168. Uttiṭṭhe nappamajjeyya, Dhammaṃ sucaritaṃ care,
Dhammacārī sukhaṃ seti asmiṃ loke paramhi ca.

169. Dhammaṃ care sucaritaṃ, na naṃ duccaritaṃ care,
Dhammacārī sukhaṃ seti asmiṃ loke paramhi ca.

170. Yathā bubbuḷakaṃ passe, yathā passe marīcikaṃ,
evaṃ lokaṃ avekkhantaṃ Maccurājā na passati.

171. Etha, passath'imaṃ lokaṃ cittaṃ rājarathūpamaṃ,
yattha bālā visīdanti [1], n'atthi saṅgo vijānataṃ.

172. Yo ca pubbe [2] pamajjitvā pacchā so nappamajjati,
so imaṃ lokaṃ pabhāseti abbhā mutto va candimā.

173. Yassa pāpaṃ kataṃ kammaṃ kusalena piṭhīyati [3],
so imaṃ lokaṃ pabhāseti abbhā mutto va candimā.

174. Andhabhūto ayaṃ loko, tanuk'ettha vipassati,
sakunto [4] jālamutto va, appo saggāya [5] gacchati.

---

[1] L'édition siamoise écrit : *va sīdanti*.
[2] L'édition birmane écrit : *pubbe va*.
[3] L'édition birmane écrit : *pahiyyati*.
[4] Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *sakuṇo*.
[5] Certaines éditions écrivent : *appossaggāya*.

175. Haṃsâdiccapathe [1] yanti, nīyanti dhīrā lokamhā
ākāse yanti iddhiyā, jetvā Māraṃ savāhanaṃ.

176. Ekaṃ Dhammaṃ atītassa vitiṇṇaparalokassa
musāvādissa [2] jantuno n'atthi pāpaṃ akāriyaṃ.

177. Na ve kadariyā devalokaṃ [vajanti, bālā have n'appasaṃsanti dānaṃ,
dhīro ca[3] dānaṃ anumodamāno ten'eva so hoti sukhī parattha.

178. Paṭhavyā ekarajjena, saggassa gamanena vā,
sabbalokâdhipaccena, Sotâpattiphalaṃ varaṃ.

Loka-Vagga – Le Monde

167. A la Loi vile, on ne doit pas se conformer;
avec la négligence, on ne doit pas cohabiter.
A l'opinion fausse, on ne doit pas se conformer;
on ne doit pas être de ceux qui accroissent le monde [4].

168. On doit demeurer debout [5] sans se montrer négligent;
la Loi, on doit la pratiquer correctement.
Celui qui pratique la Loi vit heureux
en ce monde et dans l'autre.

169. La Loi, on doit la pratiquer correctement;
on ne doit pas la pratiquer incorrectement.
Celui qui pratique la Loi vit heureux
en ce monde et dans l'autre.

170. Comme une bulle d'eau, on doit le regarder,
on doit le regarder comme un mirage.
Celui qui considère ainsi le monde [6]
le roi de la Mort ne le voit pas.

171. Venez, voyez ce monde [6]
comparable à un char royal décoré [7].
Là où les sots coulent à pic,
il n'est pas d'attachement pour les sages.

---

[1] Certaines éditions écrivent : *haṃsā ādiccapathe.*
[2] L'édition cambodgienne écrit : *musāvādassa.*
[3] L'édition birmane écrit : *va.*
[4] Qui sont nés seulement pour augmenter le nombre de la population du monde mais sans être utiles ni à eux-mêmes ni aux autres.
[5] Se tenir debout à la porte d'une maison en attendant les aumônes. Il s'agit d'un Bhikkhu, moine mendiant.
[6] Le monde des agrégats sensoriels qu'est le corps humain et aussi le monde extérieur.
[7] Décoré des habits et des ornements comme le char royal qui est décoré de gemmes et de joyaux

172. Celui qui, jadis, s'est montré négligent,
mais qui, plus tard, n'est plus négligent,

Illumine ce monde
comme, sortie d'un nuage, la lune.

173. Celui dont le méfait
par le bien [1] est recouvert

Illumine ce monde
comme, sortie d'un nuage, la lune.

174. Aveugle est ce monde [2],
bien peu sont ceux qui voient clair.

Tels un oiseau échappé d'un filet,
rares sont ceux qui vont au ciel.

175. Les oies sauvages sur le chemin du soleil se déplacent;
dans l'espace vont les sages grâce à leur pouvoir (surhumain).

Ils sont conduits, les sages, hors de ce monde,
ayant vaincu Māra et sa monture.

176. Par celui qui a trangressé la Loi unique [3],
par cet être menteur

Et qui a abandonné l'autre monde,
il n'est pas de mal qui ne puisse être fait.

177. En vérité, les avares ne vont pas au monde des dieux.
Les sots, vraiment, ne célèbrent pas le don.

Le sage qui se réjouit de donner,
par cela même, est heureux dans l'autre monde.

178. Meilleur que la souveraineté de la terre,
que le fait d'aller au ciel

Ou que la suzeraineté de tous les mondes
est le fruit de celui qui est entré dans le courant [4].

CHAPITRE QUATORZIÈME

Buddha-Vagga

179. Yassa jitaṃ nâvajīyati — jitam assa noyāti koci loke,
taṃ Buddhaṃ anantagocaraṃ — apadaṃ kena padena nessatha?

180. Yassa jālinī visattikā — taṇhā n'atthi kuhiñ ca netave
taṃ Buddhaṃ anantagocaraṃ — apadaṃ kena padena nessatha?

---

(1) Le bien signifie ici Arahattamagga, la voie de l'Arahatta qui peut abolir tous les effets des méfaits passés.

(2) La foule des gens profanes.

(3) La vérité.

(4) Celui qui est au plus bas degré des Ariya, des saints bouddhistes.

181. Ye jhānapasutā dhīrā nekkhammûpasame ratā,
devâpi tesaṃ pihayanti Sambuddhānaṃ satīmataṃ.

182. Kiccho manussappaṭilābho, kicchaṃ maccāna jīvitaṃ,
kicchaṃ saddhammassavanaṃ, kiccho Buddhānam uppādo.

183. Sabbapāpassa akaranaṃ, kusalassa upasampadā [1],
sacittapariyodapanaṃ, etaṃ Buddhāna Sāsanaṃ.

184. Khantī paramaṃ tapo titikkhā, Nibbānaṃ paramaṃ vadanti Buddhā,
na hi pabbajito parûpaghātī, samaṇo hoti paraṃ viheṭhayanto.

185. Anûpavādo, anûpaghāto, pâtimokkhe ca saṃvaro,
mattaññutā ca bhattasmiṃ, pantañ [2] ca sayanâsanaṃ,
adhicitte ca āyogo, etaṃ Buddhāna Sāsanaṃ.

186. Na kahāpaṇavassena titti kāmesu vijjati,
appassādā dukhā [3] kāmā iti viññāya paṇḍito,

187. Api dibbesu kāmesu ratiṃ so nâdhigacchati,
taṇhakkhayarato hoti Sammāsambuddhasāvako.

188. Bahuṃ ve saraṇaṃ yanti pabbatāni vanāni ca
ārāmarukkhacetyāni manussā bhayatajjitā.

189. N'etaṃ kho saraṇaṃ khemaṃ, n'etaṃ saraṇam uttamaṃ,
n'etaṃ saraṇam āgamma, sabbadukkhā pamuccati.

190. Yo ca Buddhañ ca Dhammañ ca Saṅghañ ca saraṇaṃ gato,
Cattāri Ariyasaccāni sammappaññāya passati :

191. Dukkaṃ, Dukkhasamuppādaṃ, Dukkhassa ca Atikkamaṃ,
Ariyaṃ c'Aṭṭhaṅgikaṃ Maggaṃ, Dukkhûpasamagāminaṃ,

192. Etaṃ kho saraṇaṃ khemaṃ, etaṃ saraṇam uttamaṃ,
etaṃ saraṇam āgamma, sabbadukkhā pamuccati.

193. Dullabho purisâjañño, na so sabbattha jāyati,
yattha so jāyatī dhīro, taṃ kulaṃ sukham edhati.

194. Sukho Buddhānam uppādo, sukhā Saddhammadesanā,
sukhā Saṅghassa sāmaggī, samaggānaṃ tapo sukho.

195. Pūjārahe pūjayato Buddhe yadi va Sāvake,
papañcasamatikkante tiṇṇasokapariddave,

196. Te tādise pūjayato nibbute akutobhaye,
na sakkā puññaṃ [4] saṅkhātuṃ im'ettam api kena ci.

Buddha-Vagga – Le Bouddha

179. Celui dont la victoire ne peut être transformée en défaite,
dont la victoire n'est approchée par personne en ce monde,
Ce Bouddha dont le champ d'action est infini,
Lui qui ne laisse pas de trace, par quelle trace le trouverez-vous [5]?

---

(1) Certaines éditions écrivent : *kusalassûpasampadā.*
(2) Certaines éditions écrivent : *panthañ.*
(3) L'édition cambodgienne écrit : *dukkhā.*
(4) Certaines éditions écrivent : *puñña.*
(5) Cf. 93, 94.

180. Celui pour qui il n'existe nul endroit où
 la piégeuse, la lieuse, la soif puissent le mener,

Ce Bouddha dont le champ d'action est infini,
 Lui qui ne laisse pas de trace, par quelle trace le trouverez-vous?

181. Les sages qui sont absorbés dans la méditation
 et qui se plaisent au renoncement et à l'apaisement,

Les dieux même les envient,
 ces Bouddha Parfaits et Vigilants.

182. Difficile est l'acquisition de la condition humaine.
 Difficile est la vie des mortels.

Difficile est l'audition de la Bonne Loi.
 Difficile est l'apparition des Bouddha.

183. L'abstention de tout mal,
 l'accomplissement du bien,

La purification de sa propre pensée,
 tel est l'Enseignement des Bouddha.

184. La patience endurante est la suprême ascèse.
 Le Nibbâna est suprême, disent les Bouddha.

En vérité, il n'est pas un moine, celui qui offense autrui.
 Il n'est pas un religieux, celui qui tourmente autrui.

185. L'abstention d'insulte et d'offense,
 la discipline selon le code moral,

La modération à l'égard de la nourriture,
 une habitation solitaire,

L'exercice du recueillement,
 tel est l'Enseignement des Bouddha.

186. Ce n'est pas grâce à une pluie de pièces d'or
 que l'on trouve la satisfaction dans les plaisirs des sens;

De peu de saveur et pénibles sont ceux-ci.
 Sachant cela, le sage,

187. Même au sein des voluptés divines,
 ne trouve pas de plaisir.

Il se plaît à l'épuisement de la soif,
 l'Auditeur du Bouddha Parfait.

188. Nombreux sont, en vérité, ceux qui cherchent refuge
 dans les montagnes et les bois,

Les parcs, les arbres et les sanctuaires,
 hommes poussés par la crainte.

189. Ce ne sont vraiment pas des refuges sûrs,
 ni des refuges suprêmes,

Ni des refuges où
 l'on soit délivré de toutes les douleurs.

190. Celui qui a pris refuge
dans le Bouddha, la Loi et la Communauté,

Celui qui, grâce à la sagesse correcte, voit
les Quatre Saintes Vérités :

191. La Douleur, la Production de la Douleur,
le Franchissement de la Douleur

Et la Sainte Octuple Voie
qui mène à l'Apaisement de la Douleur,

192. Tel est, en vérité, le refuge sûr,
tel est le refuge suprême,

Tel est le refuge où
l'on soit délivré de toutes les douleurs.

193. Rare est un homme bien-né!
Celui-ci ne naît pas partout!

Là où naît le sage,
sa famille obtient le bonheur.

194. Heureuse est l'apparition des Bouddha!
Heureux l'Enseignement de la Bonne Loi!

Heureuse l'unité de la Communauté!
De ceux qui sont unis, l'ascèse est heureuse!

195. De celui qui vénère les vénérables,
qu'ils soient Bouddha ou Auditeurs,

Qui ont franchi les obstacles,
dépassé les chagrins et les lamentations,

196. De celui qui vénère de tels êtres
apaisés et dépourvus de crainte,

Le mérite ne peut être calculé par personne
comme étant tel ou tel.

CHAPITRE QUINZIÈME

Sukha-Vagga

197. Susukhaṃ vata jīvāma
verinesu manussesu
verinesu averino,
viharāma averino.

198. Susukhaṃ vata jīvāma
āturesu manussesu
āturesu anāturā,
viharāma anāturā.

199. Susukhaṃ vata jīvāma
ussukesu manussesu
ussukesu anussukā,
viharāma anussukā.

200. Susukhaṃ vata jīvāma
pītibhakkhā bhavissāma
yesan no n'atthi kiñcanaṃ,
devā Ābhassarā yathā.

201. Jayaṃ veraṃ pasavati, dukkhaṃ seti parājito,
upasanto sukhaṃ seti hitvā jayaparājayaṃ.

202. N'atthi rāgasamo aggi, n'atthi dosasamo kali [1],
n'atthi khandhādisā [2] dukkhā, n'atthi santiparaṃ sukhaṃ.

203. Jighacchā [3] paramā rogā, saṅkhārā paramā dukhā [4],
etaṃ ñatvā yathābhūtaṃ, Nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ.

204. Ārogyaparamā [5] lābhā, santuṭṭhiparamaṃ dhanaṃ,
vissāsaparamā ñāti, Nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ.

205. Pavivekarasaṃ pītvā rasaṃ upasamassa ca,
niddaro hoti nippāpo Dhammapītirasaṃ pivaṃ.

206. Sādhu dassanam Ariyānaṃ, sannivāso sadā sukho,
adassanena bālānaṃ niccam eva sukhī siyā.

207. Bālasaṅgatacārī hi dīgham addhāna [6] socati,
dukkho bālehi saṃvāso amitten'eva sabbadā,
dhīro ca sukhasaṃvāso ñātīnaṃ va samāgamo.

Tasmā hi :

208. Dhīrañ ca, paññañ ca, bahussutañ ca,
dhorayhasīlaṃ, vatavantam [7], ariyaṃ [8],
taṃ tādisaṃ, sappurisaṃ, sumedhaṃ,
bhajetha nakkhattapathaṃ va candimā.

Sukha-Vagga – Le Bonheur

197. Très heureux, en vérité, vivons-nous
sans hostilité parmi ceux qui sont hostiles.
Parmi les gens hostiles,
nous séjournons sans hostilité.

198. Très heureux, en vérité, vivons-nous
sains parmi les malades [9].
Parmi les gens malades [9],
nous séjournons en bonne santé.

199. Très heureux, en vérité, vivons-nous
sans avidité parmi les avides [10].
Parmi les gens avides [10],
nous séjournons sans avidité.

---

(1) Certaines éditions écrivent : *kali*.
(2) Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *khandhasamā*.
(3) Certaines éditions écrivent : *jigacchā*.
(4) L'édition birmane écrit : *dukkhā*.
(5) Certaines éditions écrivent : *ārogyaṃ paramā*.
(6) L'édition cambodgienne écrit : *addhānaṃ*.
(7) L'édition cambodgienne écrit : *sīlavantaṃ*.
(8) Certaines éditions écrivent : *āriyaṃ*.
(9) Il s'agit des afflictions mentales.
(10) Avides des plaisirs des sens.

200. Très heureux, en vérité, vivons-nous,
nous qui ne possédons rien.

Nourris de joie deviendrons-nous
comme les dieux Ābhassara [1].

201. La victoire engendre l'hostilité.
Dans la douleur gît le vaincu.

Le pacifique vit dans le bonheur,
ayant abandonné la victoire et la défaite.

202. Il n'est pas de feu égal à la passion.
Il n'est pas de malchance [2] égale à la haine.

Il n'est pas de douleur égale aux agrégats [3].
Il n'est pas de bonheur supérieur à la paix [4].

203. La faim est la pire des maladies,
les composés la pire des douleurs.

Ceci étant connu selon la réalité,
le Nibbāna est le bonheur suprême.

204. La santé est le gain suprême.
La satisfaction est la richesse suprême.

La confiance est le parent suprême.
Le Nibbāna est le bonheur suprême.

205. Ayant goûté la saveur de la solitude
et la saveur de l'apaisement,

On est libre d'angoisse et de mal
en buvant la saveur de la joie de la Loi.

206. Bonne est la vue des Saints,
toujours heureuse leur compagnie.

En ne voyant pas les sots,
on peut être toujours heureux.

207. Car celui qui tient compagnie aux sots,
longtemps se lamente.

Pénible est la compagnie des sots,
toujours semblable à celle des ennemis.

Heureuse est la compagnie des sages,
comme la société des parents.

C'est pourquoi donc :

208. Avec un sage, intelligent, savant,
vertueux et patient, pieux, saint,

Avec un tel homme de bien, très sage,
on doit s'associer comme, avec le chemin des constellations, la lune.

---

[1] Les dieux rayonnants du ciel de Brahma qui se nourrissent de joie.
[2] *Kali* signifie aussi « la faute » ou « le péché ».
[3] Prendre soin des cinq éléments constitutifs de l'existence constitue une douleur.
[4] C'est le Nibbāna.

CHAPITRE SEIZIÈME

Pīya-Vagga

209. Ayoge yuñjam attānaṃ, yogasmiñ ca ayojayaṃ,
atthaṃ hitvā piyaggāhī pihet'attânuyoginaṃ.

210. Mā piyehi samāgañchi, appiyehi kudācanaṃ,
piyānam adassanaṃ dukkhaṃ, appiyānañ ca dassanaṃ.

211. Tasmā piyaṃ na kayirātha, piyâpāyo hi pāpako,
ganthā tesaṃ na vijjati, yesaṃ n'atthi piyâppiyaṃ.

212. Piyato jāyate [1] soko, piyato jāyate bhayaṃ,
piyato vippamuttassa n'atthi soko, kuto bhayaṃ ?

213. Pemato jāyate soko, pemato jāyate bhayaṃ,
pemato vippamuttassa n'atthi soko, kuto bhayaṃ ?

214. Ratiyā jāyate soko, ratiyā jāyate bhayaṃ,
ratiyā vippamuttassa n'atthi soko, kuto bhayaṃ ?

215. Kāmato jāyate soko, kāmato jāyate bhayaṃ,
kāmato vippamuttassa n'atthi soko, kuto bhayaṃ ?

216. Taṇhāya jāyate soko, taṇhāya jāyate bhayaṃ,
taṇhāya vippamuttassa n'atthi soko, kuto bhayaṃ ?

217. Sīladassanasampannaṃ, dhammaṭṭhaṃ, saccavādinaṃ,
attano kamma kubbānaṃ, taṃ jano kurute piyaṃ.

218. Chandajāto anakkhāte, manasā ca phuṭo siyā,
kāmesu ca appaṭibaddhacitto « uddhaṃsoto » ti vuccati.

219. Cirappavāsiṃ purisaṃ dūrato sotthim āgataṃ,
ñātimittā suhajjā ca abhinandanti āgataṃ.

220. Tath'eva katapuññam pi asmā lokā paraṃ gataṃ,
puññāni paṭigaṇhanti, piyaṃ ñātī va āgataṃ.

Pīya-Vagga – L'Affection

209. En s'attachant soi-même à ce qui ne doit pas être un joug [2]
et en ne s'attachant pas à ce qui doit être un joug [3],
Ayant abandonné son but, celui qui s'attache à ce qui lui est cher
envie celui qui se concentre sur lui-même.

210. Ne vous associez pas à ceux qui vous sont chers,
ni à ceux qui vous sont odieux, même une seule fois !
Ne pas voir ceux qui vous sont chers est pénible,
et voir ceux qui vous sont odieux l'est aussi.

---

(1) Certaines éditions écrivent : *jāyati*.

(2) C'est-à-dire aux objets des passions.

(3) C'est-à-dire aux vertus.

211. C'est pourquoi ne vous éprenez de personne,
car la perte de ceux qui sont chers est un malheur.

Les liens n'existent pas pour ceux
à qui rien n'est cher ni odieux.

212. De l'affection naît le chagrin.
De l'affection naît la crainte.

Pour celui qui est libéré de l'affection
il n'y a plus de chagrin; d'où viendrait pour lui la crainte ?

213. De l'amour naît le chagrin.
De l'amour naît la crainte.

Pour celui qui est libéré de l'amour
il n'y a plus de chagrin; d'où viendrait pour lui la crainte ?

214. Du plaisir naît le chagrin.
Du plaisir naît la crainte.

Pour celui qui est libéré du plaisir
il n'y a plus de chagrin; d'où viendrait pour lui la crainte ?

215. Du désir naît le chagrin.
Du désir naît la crainte.

Pour celui qui est libéré du désir
il n'y a plus de chagrin; d'où viendrait pour lui la crainte ?

216. De la soif naît le chagrin.
De la soif naît la crainte.

Pour celui qui est libéré de la soif
il n'y a plus de chagrin; d'où viendrait pour lui la crainte ?

217. Celui qui est doué de vertu et de vision [1],
qui demeure en la Loi, qui dit la vérité,

Qui accomplit son propre devoir,
les gens éprouvent de l'affection pour lui.

218. Celui chez qui est né le désir de l'ineffable [2],
qui est pénétré de la pensée (des trois fruits supérieurs) [3],

Et dont l'esprit n'est pas lié au désir,
on l'appelle « celui que le courant emporte vers le haut » [4].

219. L'homme qui fut absent longtemps,
quand il revient de loin sain et sauf,

Ses parents, ses amis et ses connaissances
se réjouissent de son retour.

---

(1) La parfaite connaissance, la vue juste selon la réalité.

(2) Le Nibbāna qui ne peut pas être décrit.

(3) Celui qui est arrivé au troisième degré des Ariya, des saints Bouddhistes et qui ne renaîtra plus en ce monde.

(4) Il ira renaître dans le ciel des Brahma et entrera enfin au Nibbāna.

220. Ainsi, celui qui a fait le bien,
quand il est allé de ce monde dans l'autre,
Ses mérites l'accueillent
comme des parents un être cher à son retour.

CHAPITRE DIX-SEPTIÈME

Kodha-Vagga

221. Kodhañ jahe, vippajaheyya [mānaṃ,
saññojanaṃ sabbam atikkameyya,
taṃ nāmarūpasmiṃ asajjamānaṃ
akiñcanaṃ nânupatanti dukkhā.

222. Yo ve uppatitaṃ kodhaṃ
rathaṃ bhantaṃ va dhāraye [1],
tam ahaṃ sārathiṃ brūmi,
rasmiggāho itaro jano.

223. Akkodhena jine kodhaṃ,
asādhuṃ sādhunā jine,
jine kadariyaṃ dānena,
saccenâlīkavādinaṃ [2].

224. Saccaṃ bhane, na kujjheyya,
dajjā appasmiṃ yācito [3],
etehi tīhi ṭhānehi
gacche devāna [4] santike.

225. Ahiṃsakā ye munayo,
niccaṃ kāyena saṃvutā,
te yanti accutaṃ ṭhānaṃ,
yattha gantvā na socare.

226. Sadā jāgaramānānaṃ,
ahorattânusikkhinaṃ,
Nibbānam adhimuttānaṃ,
atthaṃ gacchanti āsavā.

227. Porāṇam etaṃ, Atula,
n'etam ajjatanām [5] iva,
nindanti tuṇhim āsīnaṃ,
nindanti bahubhāṇinaṃ,
mitabhāṇinam pi nindanti,
n'atthi loke anindito.

228. Na câhu, na ca bhavissati,
na c'etarahi vijjati,
ekantaṃ nindito poso,
ekantaṃ vā pasaṃsito.

229. Yañ ce viññū pasaṃsanti,
anuvicca suve suve,
acchiddavuttiṃ [6], medhāviṃ,
paññāsīlasamāhitaṃ,

230. Nekkhaṃ [7] Jambonadass'eva
ko taṃ ninditum arahati ?
devâpi naṃ pasaṃsanti,
Brahmunâpi pasaṃsito.

231. Kāyappakopaṃ rakkheyya,
kāyena saṃvuto siyā,
kāyaduccaritaṃ hitvā,
kāyena sucaritaṃ care.

232. Vacīpakopaṃ rakkheyya,
vācāya saṃvuto siyā,
vacīduccaritaṃ hitvā,
vācāya sucaritaṃ care.

---

(1) Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *vāraye*.
(2) Certaines éditions écrivent : *saccena ālikavādinaṃ*.
(3) L'édition cambodgienne écrit : *dajjā'ppasmim pi yācito*.
(4) L'édition cambodgienne écrit : *devānaṃ*.
(5) Certaines éditions écrivent : *ajjatanam*.
(6) L'édition birmane écrit : *acchinnavuttiṃ*.
(7) Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *nikkhaṃ*.

233. Manopakopaṃ rakkheyya, manasā saṃvuto siyā,
manoduccaritaṃ hitvā, manasā sucaritaṃ care.

234. Kāyena saṃvutā dhīrā, atho vācāya saṃvutā,
manasā saṃvutā dhīrā, te ve suparisaṃvutā.

Kodha-Vagga – La Colère

221. La colère, on doit l'abandonner, on doit rejeter l'orgueil.
Tous les liens, on doit les vaincre.

Celui qui ne s'attache pas à tels nom et forme [1]
et ne possède rien, les douleurs ne fondent pas sur lui.

222. En vérité, celui qui peut retenir, comme un char dévié,
sa colère quand elle s'est produite,

Celui-là, je l'appelle « Cocher ».
Les autres gens ne sont que des teneurs de rênes.

223. Par l'absence de colère on peut vaincre le coléreux.
Le méchant par le bien peut être vaincu.

On peut vaincre l'avare par la générosité,
le menteur par la vérité.

224. On doit dire la vérité. On ne doit pas s'irriter.
On doit donner ce qui est demandé, si peu que ce soit.

Grâce à ces trois règles,
on peut aller auprès des dieux.

225. Les sages [2] qui sont inoffensifs
et dont le corps est toujours bien discipliné

Vont au séjour immortel
où ceux qui sont arrivés ne se lamentent pas.

226. De ceux qui veillent sans cesse,
qui étudient jour et nuit

Et qui sont résolus (à atteindre) le Nibbāna,
les impuretés disparaissent.

227. C'est une chose ancienne, ô Atula [3] !
Ce n'est pas une chose présente :

On blâme celui qui est assis en silence.
On blâme celui qui parle beaucoup.

On blâme celui qui parle peu.
Personne en ce monde n'est à l'abri du blâme.

---

[1] Les composants de l'individualité.
[2] Les Arahant.
[3] Nom d'un fidèle laïque à qui le Bouddha s'adressa en ces stances.

228. Il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais
et il n'existe pas à présent

D'homme qui soit complètement blâmé
ou qui soit complètement loué.

229. Celui que les sages louent,
l'ayant connu jour après jour,

Menant une vie impeccable, intelligent,
doué de sagesse et de vertu,

230. Telle une pièce d'or de la rivière Jambu [1],
qui donc oserait le blâmer ?

Les dieux eux-mêmes le célèbrent.
Par Brahma lui-même, il est loué.

231. De l'inconduite du corps on doit se garder.
On doit discipliner son corps.

Ayant abandonné l'inconduite du corps,
on doit pratiquer la bonne conduite du corps.

232. De l'inconduite de la parole on doit se garder.
On doit discipliner sa parole.

Ayant abandonné l'inconduite de la parole,
on doit pratiquer la bonne conduite de la parole.

233. De l'inconduite de l'esprit on doit se garder.
On doit discipliner son esprit.

Ayant abandonné l'inconduite de l'esprit,
on doit pratiquer la bonne conduite de l'esprit.

234. Ils sont disciplinés dans leur corps, les sages,
disciplinés aussi dans leur parole.

Ils sont disciplinés dans leur esprit, les sages;
en vérité, ils sont parfaitement disciplinés.

CHAPITRE DIX-HUITIÈME

Mala-Vagga

235. Paṇḍupalāso va'dāni'si,
uyyogamukhe ca [2] tiṭṭhasi,
Yamapurisā pi taṃ upaṭṭhitā,
pātheyyaṃ pi ca [2] te na vijjati.

236. So karohi dīpam attano,
niddhantamalo anaṅgaṇo,
khippaṃ vāyāma [3], paṇḍito bhava,
dibbaṃ Ariyabhūmiṃ ehisi.

---

[1] Nom d'une rivière fabuleuse où l'on extrait de l'or extrêmement pur.
[2] *Ca* est omis dans l'édition cambodgienne.
[3] Certaines éditions écrivent : *vāyama*.

237. Upanītavayo va' [1] dāni'si, sampayāto'si Yamassa santike [2],
vāso pi ca te n'atthi antarā, pātheyyam pi ca te na vijjati.

238. So karohi dīpam attano, khippaṃ vāyāma [3], paṇḍito bhava,
niddhantamalo anaṅgaṇo, na puna jātijaraṃ upehisi !

239. Anupubbena medhāvī, thokathokaṃ [4] khaṇe khaṇe,
kammāro rajatass'eva niddhame malam attano.

240. Ayasā va malaṃ samuṭṭhitaṃ [5] tad'uṭṭhāya tam eva khādati,
evam atidhonacārinaṃ sāni [6] kammāni nayanti duggatiṃ.

241. Asajjhāyamalā mantā, anuṭṭhānamalā gharā,
malaṃ vaṇṇassa kosajjaṃ, pamādo rakkhato malaṃ.

242. Mal'itthiyā duccaritaṃ, maccheraṃ dadato malaṃ,
malā ve pāpakā dhammā asmiṃ loke paramhi ca.

243. Tato malā malataraṃ avijjā paramaṃ malaṃ,
etaṃ malaṃ pahatvāna nimmalā hotha bhikkhavo !

244. Sujīvaṃ ahirikena, kākasūrena, dhaṃsinā,
pakkhandinā, pagabbhena, saṅkiliṭṭhena jīvitaṃ.

245. Hirīmatā ca dujjīvaṃ, niccaṃ sucigavesinā,
alīnen'appagabbhena, suddhājīvena passatā.

246. Yo pāṇaṃ atipāteti [7], musāvādañ ca bhāsati,
loke adinnaṃ ādiyati, paradārañ ca gacchati,

247. Surāmerayapānañ ca yo naro anuyuñjati,
idh'eva-m eso lokasmiṃ mūlaṃ khaṇati attano.

248. Evaṃ bho purisa, jānāhi, pāpadhammā asaññitā,
mā taṃ lobho adhammo ca ciraṃ dukkhāya randhayuṃ !

249. Dadāti [8] ve yathāsaddhaṃ yathāpasādanaṃ jano,
tattha yo maṅku hoti paresaṃ pānabhojane,
na so divā vā rattiṃ vā samādhiṃ adhigacchati.

250. Yassa c'etaṃ samucchinnaṃ, mūlaghaccaṃ [9] samūhataṃ,
sa ve divā vā rattiṃ vā samādhiṃ adhigacchati.

251. N'atthi rāgasamo aggi, n'atthi dosasamo gaho,
n'atthi mohasamaṃ jālaṃ, n'atthi taṇhāsamā nadī.

252. Sudassaṃ vajjaṃ aññesaṃ, attano pana duddasaṃ,
paresaṃ hi so vajjāni opuṇāti yathā bhusaṃ,
attano pana chādeti kaliṃ va kitavā saṭho.

---

(1) Les éditions birmane et siamoise : *ca*.
(2) L'édition siamoise écrit : *santikaṃ*.
(3) Voir note 3 page précédente.
(4) Les éditions cambodgienne et birmane : *thokaṃ thokaṃ*.
(5) Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *samuṭṭhāya*.
(6) Certaines éditions écrivent : *sakakammāni*.
(7) Certaines éditions écrivent : *atimāpeti*.
(8) Certaines éditions écrivent : *dadanti*.
(9) L'édition birmane écrit : *mūlaghaccham*.

253. Paravajjānupassissa [1] niccaṃ ujjhānasaññino
āsavā tassa vaḍḍhanti ārā [2] so āsavakkhayā.

254. Ākāse padaṃ n'atthi, samaṇo n'atthi bāhire,
papañcābhiratā pajā, nippapañcā Tathāgatā.

255. Ākāse padaṃ n'atthi, samaṇo n'atthi bāhire,
saṅkhārā sassatā n'atthi, n'atthi Buddhānam iñjitaṃ.

Mala-Vagga – Les Taches

235. Comme une feuille fanée, désormais tu es,
et les gens de Yama [3] se tiennent auprès de toi.

Dans la gueule de la Mort, tu te tiens,
de viatique, il n'en est pas pour toi.

236. Construis une île pour toi-même.
Vite, fais des efforts, deviens un sage

Dont les taches sont ôtées, immaculé;
à la divine terre des Saints, va.

237. Ta vie est venue désormais à son terme,
tu es parti pour le séjour de Yama.

De halte, il n'en est pas pour toi en chemin;
de viatique, il n'en est pas pour toi.

238. Construis une île pour toi-même.
Vite, fais des efforts, deviens un sage,

Dont les taches sont ôtées, immaculé;
de la naissance et de la vieillesse, tu n'approcheras plus !

239. Graduellement, le sage,
peu à peu, instant après instant,

Tel un orfèvre celles de l'argent,
peut ôter ses propres taches.

240. Comme une tache apparue sur le fer [4],
quand elle s'est produite, dévore celui-ci,

Ainsi, celui qui abuse des objets nécessaires [5],
ses propres actes le conduisent à une mauvaise destinée.

---

(1) Certaines éditions écrivent : *paravajjānupassissaṃ*.
(2) Certaines éditions écrivent : *āro*.
(3) La Mort.
(4) La rouille qui est née du fer.
(5) Celui qui ne prend pas conscience des quatre objets nécessaires pour entretenir la vie : la vêture, la nourriture, le logement et les médicaments. Voir la stance n° 92.

241. L'absence de récitation est la tache des études religieuses [1];
l'absence d'effort est la tache de la maison [2];

La tache du teint est la paresse;
la négligence est du gardien la tache.

242. La tache de la femme est la mauvaise conduite;
l'avarice est du donateur la tache;

Les taches, en vérité, sont de mauvaises choses
en ce monde et dans l'autre.

243. Une tache pire que celles-ci
est l'ignorance, la tache suprême,

Ayant abandonné cette tache,
soyez, ô moines, immaculés !

244. Facile est la vie de l'impudent,
ayant l'audace du corbeau, insolent [3],

Arrogant, effronté
et corrompu.

245. Difficile est la vie de l'homme pudique,
qui recherche toujours la pureté,

Désintéressé, humble,
dont la vie est pure, clairvoyant.

246. Celui qui détruit la vie,
qui dit des mensonges,

Qui, en ce monde, prend ce qui n'est pas donné,
qui va vers la femme d'autrui,

247. L'homme qui s'adonne
aux boissons enivrantes,

Celui-ci, même en ce monde,
creuse sa propre racine [4].

248. Sache-le bien, ô homme,
les mauvaises choses ne sont pas aisées à maîtriser.

Ne laisse pas la convoitise et l'immoralité
te tourmenter pour longtemps !

249. Les gens donnent, en vérité, selon leur foi
et selon leur bon plaisir;

Dans ce cas, celui qui est envieux
de la nourriture et de la boisson (données) à autrui,

Ni le jour ni la nuit,
il n'atteint la concentration.

---

[1] *Manta* signifie aussi la formule magique. Le manque de répétition provoque la perte de l'efficacité.

[2] La maison ici symbolise la vie des laïques.

[3] Qui se vante en détruisant les qualités des autres.

[4] L'alcoolique ayant détruit ses richesses sera un misérable.

250. Celui chez qui (l'envie) est tranchée,
déracinée, ôtée,

En vérité, le jour et la nuit,
il atteint la concentration.

251. Il n'est pas de feu égal à la passion;
il n'est pas d'étreinte égale à la haine;

Il n'est pas de filet égal à l'erreur;
il n'est pas de rivière égale à la soif.

252. Facile à voir est la faute d'autrui,
mais la sienne propre est difficile à voir;

Car les fautes d'autrui, on les vanne
comme la balle de grain,

Mais les siennes propres, on les cache
comme un dé perdant un tricheur rusé.

253. De celui qui observe les fautes d'autrui
et qui est toujours irritable

Les impuretés s'accroissent;
celui-ci est loin de l'épuisement des impuretés.

254. Dans le ciel il n'est nulle trace,
il n'est nul religieux à l'extérieur [1].

Les gens prennent plaisir aux complications [2];
libres de complications sont les Tathāgata [3].

255. Dans le ciel il n'est nulle trace,
il n'est nul religieux à l'extérieur.

Des constructions [4], il n'en est pas d'éternelles;
il n'y a pas chez les Bouddha d'instabilité [5].

CHAPITRE DIX-NEUVIÈME

Dhammaṭṭha-Vagga

256. Na tena hoti dhammaṭṭho yen'attham sahasā naye,
yo ca attham anatthañ ca ubho niccheyya [6] paṇḍito.

257. Asāhasena dhammena samena nayatī [7] pare,
dhammassa gutto medhāvī « dhammaṭṭho » ti pavuccati [8].

---

(1) A l'extérieur du Bouddhisme il n'y a pas de religieux qui peuvent être des Ariya, des saints.
(2) Les complications sont ici notamment la soif.
(3) Les Bouddha.
(4) Ce sont les cinq agrégats, éléments constitutifs de la personne.
(5) L'instabilité causée par la soif, l'orgueil et la vue fausse.
(6) L'édition cambodgienne écrit : *vinicchaye;* l'édition birmane : *nicchiya.*
(7) L'édition cambodgienne écrit : *ghaṭati.*
(8) L'édition cambodgienne écrit : *vuccati.*

258. Na tena paṇḍito hoti yāvatā bahu (1) bhāsati,
khemī averī abhayo « paṇḍito » ti pavuccati.

259. Na tāvatā dhammadharo yāvatā bahu (1) bhāsati,
yo ca appam pi sutvāna, dhammaṃ kāyena passati,
sa ve dhammadharo hoti, yo dhammaṃ nappamajjati.

260. Na tena thero so (2) hoti yen'assa palitaṃ (3) siro,
paripakko vayo tassa « moghajiṇṇo » ti vuccati.

261. Yamhi saccañ ca, dhammo ca, ahiṃsā, saññamo, damo,
sa ve vantamalo dhīro, so (2) « thero » ti pavuccati.

262. Na vākkaraṇamattena, vaṇṇapokkharatāya vā,
sādhurūpo naro hoti, issukī, maccharī, saṭho,

263. Yassa c'etaṃ samucchinnaṃ, mūlaghacchaṃ (4) samūhataṃ,
sa vantadoso medhāvī, « sādhurūpo » ti vuccati.

264. Na muṇḍakena samaṇo, abbato (5), alikaṃ bhaṇaṃ,
icchālobhasamāpanno (6), samaṇo kiṃ bhavissati ?

265. Yo ca sameti pāpāni aṇuṃthūlāni sabbaso,
samitattā hi pāpānaṃ, « samaṇo » ti pavuccati.

266. Na tena bhikkhu so (7) hoti, yāvatā bhikkhate pare,
vissaṃ dhammaṃ samādāya, bhikkhu hoti na tāvatā,

267. Yo'dha puññañ ca pāpañ ca bāhitvā brahmacar yavā,
saṃkhāya loke carati, sa ve « bhikkhū » ti vuccati.

268. Na monena munī hoti mūḷharūpo (8) aviddasu (9),
yo ca tulaṃ (10) va paggayha varam ādāya paṇḍito,

269. Pāpāni parivajjeti, sa (11) munī, tena so munī,
yo munāti ubho loke, « munī » tena pavuccati.

270. Na tena ariyo hoti yena pāṇāni hiṃsati,
ahiṃsā sabbapāṇānaṃ, « ariyo » ti pavuccati.

271. Na sīlabbatamattena, bāhusaccena vā puna (12),
athavā samādhilābhena, vivittasayanena (13) vā,

272. « Phusāmi (14) nekkhammasukhaṃ aputhujjanasevitaṃ »,
Bhikkhu, vissāsa māpādi appatto āsavakkhayaṃ !

---

(1) L'édition birmane écrit : *bahuṃ*.
(2) *So* est omis dans certaines éditions.
(3) Certaines éditions écrivent : *phalitaṃ*.
(4) Certaines éditions écrivent : *mūlaghaccaṃ*.
(5) Certaines éditions écrivent : *adhūto, abhūto, abbhuto, abbuto*.
(6) Certaines éditions écrivent : *icchālobho samāpanno*, en deux mots.
(7) Certaines éditions écrivent : *bhikkhuko hoti, bhikkhu hoti*.
(8) Certaines éditions écrivent : *muḷharūpo*.
(9) Certaines éditions écrivent : *aviddiṃsu* ou *avidisuṃ*.
(10) L'édition cambodgienne écrit : *tullaṃ*.
(11) L'édition cambodgienne écrit : *so*.
(12) Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *pana*
(13) Certaines éditions écrivent : *viviccasayanena*.
(14) L'édition cambodgienne écrit : *phussāmi*.

Dhammaṭṭha-Vagga – Le Juste

256. Ce n'est pas par le fait que l'on mène à la hâte
une affaire que l'on est juste.

Celui qui peut décider à la fois
du juste et de l'injuste est un sage.

257. Celui qui, sans hâte, avec justice
et impartialement, guide les autres,

Gardé par la Loi, intelligent,
est appelé « juste ».

258. Ce n'est pas par le fait que l'on parle beaucoup
que l'on est sage.

Celui qui est paisible, dépourvu d'hostilité et de crainte,
est appelé « sage ».

259. Ce n'est pas dans la mesure où l'on parle beaucoup
que l'on est savant en la Loi.

Celui qui, ayant même peu entendu,
voit la Loi à l'aide de son corps [1],

Celui-là est vraiment savant en la Loi,
lui, qui ne néglige pas la Loi.

260. Ce n'est pas par le fait que l'on a la tête grise
que l'on est un doyen.

Celui dont la vie touche à son terme
est appelé « vieilli en vain ».

261. Celui en qui existent la Vérité, la Loi,
l'innocence, la maîtrise de soi et la discipline,

Celui-là est vraiment un sage dont les taches sont ôtées.
Il est appelé « doyen ».

262. Ce n'est pas par la simple éloquence,
ni par la beauté du teint [2],

Que devient un homme de bien,
celui qui est envieux, avare et fraudeur,

263. Mais celui chez qui (ces passions) sont tranchées,
déracinées et abolies,

Le sage, qui a rejeté la haine,
est appelé « homme de bien ».

---

[1] C'est le corps mental qui comprend les Quatre Saintes Vérités.
[2] Ce mot indique aussi une distinction de classe, de rang ou de caste.

264. Ce n'est pas à cause de sa tête rasée
que celui qui, infidèle à ses vœux, menteur,

Et pourvu d'envie et de convoitise, est un religieux;
comment serait-il un religieux ?

265. Mais celui qui apaise ses fautes
subtiles et grossières complètement,

Du fait de l'apaisement de ses fautes,
est appelé « religieux ».

266. Ce n'est pas dans la mesure où l'on mendie auprès d'autrui
que l'on est un moine.

Ayant choisi une règle pourrie [1],
on n'est pas moine pour autant;

267. Celui qui, ayant rejeté ici-bas
le bien et le mal, chaste,

Vit en ayant examiné le monde,
celui-là vraiment est appelé « moine ».

268. Ce n'est pas par le silence
que l'égaré ignorant est un sage silencieux,

Mais le sage qui, comme s'il tenait
une balance, prend le meilleur,

269. Et évite le mal,
est un sage, c'est un sage silencieux pour cette raison.

Celui qui connaît les deux mondes,
à cause de cela, est appelé « sage silencieux ».

270. Ce n'est pas parce que l'on fait du mal aux êtres vivants
que l'on est un « Ariya, Noble » [2].

C'est en ne faisant de mal à aucun être vivant
que l'on est appelé « Noble ».

271. Ni par les seuls exercices religieux [3],
ni par l'érudition,

Ni par l'acquisition de la concentration,
ni par la vie solitaire,

272. (Ni en pensant) : « Je touche au bonheur du renoncement
qui n'est pas pratiqué par les profanes ! »

Ô moine, tu ne dois acquérir la confiance [4] (en toi)
tant que tu n'as pas encore obtenu l'épuisement des impuretés !

---

(1) Les mauvaises conduites physiques, verbales ou mentales.

(2) Le Bouddha a prononcé cette stance sous forme de conseils donnés à un pêcheur qui s'appelle *Ariya*. Mais le mot *Ariya* « Noble » désigne aussi un homme de caste militaire, dont la tâche principale consiste à tuer de nombreux ennemis, et qui en tire gloire, d'où l'allusion.

(3) L'observance des règles du Code moral pour les moines.

(4) D'après Buddhaghosa : Ne sois pas négligent, content ou sûr.

CHAPITRE VINGTIÈME

Magga-Vagga

273. Maggān'aṭṭhaṅgiko seṭṭho, saccānaṃ caturo padā,
virāgo seṭṭho dhammānaṃ, dipadānañ ca cakkhumā.

274. Es'eva [1] maggo, n'atth'añño dassanassa visuddhiyā,
etaṃ hi tumhe paṭipajjatha, Mārass'etaṃ [2] pamohanaṃ.

275. Etaṃ hi tumhe paṭipannā dukkhass'antaṃ karissatha,
akkhāto ve [3] mayā maggo aññāya sallasanthanaṃ.

276. Tumhehi kiccam ātappaṃ, akkhātāro Tathāgatā,
paṭipannā pamokkhanti jhāyino Mārabandhanā.

277. « Sabbe saṅkhārā aniccā » ti yadā paññāya passati,
atha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā.

278. « Sabbe saṅkhārā dukkhā » ti yadā paññāya passati,
atha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā.

279. « Sabbe dhammā anattā » ti yadā paññāya passati,
atha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā.

280. Uṭṭhānakālamhi anuṭṭhahāno, yuvā balī ālasiyam [4] upeto,
saṃsannasaṅkappamano [5] [kusīto, paññāya maggaṃ alaso na vindati.

281. Vācānurakkhī, manasā susaṃ- [vuto, kāyena ca akusalaṃ na kayirā,
ete tayo kammapathe visodhaye, ārādhaye maggam isippaveditaṃ.

282. Yogā ve jāyatī [6] bhūrī, ayogā bhūrisaṃkhayo;
etaṃ dvedhāpathaṃ ñatvā, bhavāya vibhavāya ca,
tath'attānaṃ niveseyya, yathā bhūrī pavaḍḍhati.

283. Vanaṃ chindatha, mā rukkhaṃ, vanato jāyate bhayaṃ,
chetvā vanañ ca vanathañ [7] ca, nibbanā hotha bhikkhavo.

284. Yāvaṃ hi vanatho na chijjati, aṇumatto pi narassa nārisu,
paṭibaddhamano va tāva so, vaccho khīrapako va mātari.

285. Ucchinda sineham attano kumudaṃ sāradikaṃ va pāṇinā,
santimaggam eva brūhaya Nibbānaṃ Sugatena desitaṃ.

286. « Idha vassaṃ vasissāmi, idha hemantagimhisu »
iti bālo vicinteti, antarāyaṃ na bujjhati.

---

(1) Certaines éditions écrivent : *eso va*.
(2) Certaines éditions écrivent : *Mārasenappamohanaṃ*, *Mārasenappamaddanaṃ*.
(3) Certaines éditions écrivent : *vo*, *te*, *me*.
(4) Certaines éditions écrivent : *ālasiyā*.
(5) L'édition birmane écrit : *asampannasaṅkappamano*.
(6) L'édition cambodgienne écrit : *jāyate*.
(7) L'édition cambodgienne écrit : *vanatthañ*.

287. Taṃ puttapasusammataṃ byāsattamānasaṃ naraṃ,
suttaṃ gāmaṃ mahogho va Maccu ādāya gacchati.

288. Na santi puttā tāṇāya, na pitā, na pi bandhavā,
Antakenâdhipannassa n'atthi ñātisu tāṇatā.

289. Etam atthavasaṃ ñatvā paṇḍito sīlasaṃvuto
Nibbānagamanaṃ maggaṃ khippam eva visodhaye.

Magga-Vagga – La Voie

273. Des voies l'Octuple [1] est la meilleure
et des vérités la Quadruple [2].
Le détachement est la meilleure des choses
et des hommes [3] le voyant (est le meilleur).

274. C'est la seule voie, il n'en est pas d'autre
(qui mène) à la pureté de la vision.
Suivez-la donc !
C'est le moyen de tromper Māra.

275. Vous qui la suivez
mettrez fin à la douleur !
Proclamée par moi est la voie
qui, quand on l'a comprise, enlève le dard (des passions).

276. Par vous-mêmes doit-être fait l'effort;
les Tathāgata ne sont que des proclamateurs.
Les méditants qui suivent (cette voie)
sont délivrés des liens de Māra.

277. « Toutes les compositions sont impermanentes »;
quand on voit cela à l'aide de la sagesse,
On est alors dégoûté de la douleur;
telle est la voie de la pureté.

278. « Toutes les compositions sont douloureuses »;
quand on voit cela à l'aide de la sagesse,
On est alors dégoûté de la douleur;
telle est la voie de la pureté.

279. « Toutes les choses sont impersonnelles »;
quand on voit cela à l'aide de la sagesse,
On est alors dégoûté de la douleur;
telle est la voie de la pureté.

280. Celui qui, lorsqu'il est temps de se lever, ne se lève pas [4],
qui, jeune et fort, est affligé de paresse,

---

(1) L'Octuple Voie qui mène à l'apaisement de la Douleur.
(2) Voir la stance n° 191.
(3) Littéralement : « les êtres bipèdes ».
(4) Lorsqu'il est temps de faire l'effort et qu'il ne le fait pas.

Dont l'esprit est abattu [1], indolent,
à l'aide de la sagesse ce paresseux ne trouve pas la voie.

281. Celui qui protège sa voix et est bien maîtrisé quant à son esprit,
qui, avec son corps, ne peut faire aucun mal,

Ces trois façons d'agir, il doit les purifier.
Il peut atteindre la voie annoncée par les sages.

282. De la méditation naît la sagesse
et de l'absence de méditation la disparition de la sagesse.

Ayant connu ce double chemin
du développement et de la diminution,

On doit s'établir de telle sorte
que la sagesse s'accroisse.

283. La forêt [2], coupez-la, mais non l'arbre,
car de la forêt [2] naît la crainte.

Ayant coupé la forêt [2] et le sous-bois [3],
sans forêt [2], soyez, ô moines !

284. Car tant que le sous-bois [3] n'est pas coupé,
si petit soit-il (qui pousse) l'homme vers les femmes,

On a l'esprit attaché
comme un veau encore nourri de lait à sa mère.

285. Coupe ta propre affection
comme (on cueille) un lotus blanc automnal avec la main !

La voie de la paix, développe-la !
(Développe) le Nibbāna enseigné par le Sugata !

286. « Ici je séjournerai pendant la saison des pluies,
ici l'été et l'hiver. »

Ainsi pense le sot
qui n'a pas conscience des obstacles.

287. L'homme dont l'esprit est attaché
et épris de ses fils et de son bétail,

Comme une inondation un village endormi,
la Mort l'emporte.

288. Il n'est pas de fils qui soient des refuges,
ni de père, ni de parents.

Pour celui qui est tombé au pouvoir de la Mort
il n'est pas de protection parmi les proches.

289. Ayant compris ce fait,
le sage vertueux et discipliné

peut purifier rapidement
la voie qui mène au Nibbāna.

---

(1) L'esprit abattu par des opinions fausses.
(2) La forêt de la passion, de la haine et de l'erreur.
(3) Les impuretés mentales.

CHAPITRE VINGT ET UNIÈME

Pakiṇṇaka-Vagga

290. Mattāsukhapariccāgā passe ce [1] vipulaṃ sukhaṃ,
caje mattāsukhaṃ dhīro sampassaṃ vipulaṃ sukhaṃ.

291. Paradukkhûpadhānena [2] yo attano sukham icchati,
verasaṃsaggasaṃsaṭṭho, verā so na pamuccati.

292. Yaṃ hi kiccaṃ apaviddhaṃ, akiccaṃ pana kayirati,
unnaḷānaṃ pamattānaṃ tesaṃ vaḍḍhanti āsavā.

293. Yesañ ca susamāraddhā niccaṃ kāyagatā sati,
akiccaṃ te na sevanti, kicce sātaccakārino,
satānaṃ sampajānānaṃ, atthaṃ gacchanti āsavā.

294. Mātaraṃ pitaraṃ hantvā, rājāno dve ca khattiye,
raṭṭhaṃ sânucaraṃ hantvā, anīgho yāti brāhmaṇo.

295. Mātaraṃ pitaraṃ hantvā, rājāno dve ca sotthiye [3],
veyyagghapañcamaṇ hantvā, anīgho yāti brāmaṇo.

296. Suppabuddhaṃ pabujjhanti sadā Gotamasāvakā,
yesaṃ divā ca ratto ca niccaṃ Buddhagatā sati.

297. Suppabuddhaṃ pabujjhanti sadā Gotamasāvakā,
yesaṃ divā ca ratto ca niccaṃ Dhammagatā sati.

298. Suppabuddhaṃ pabujjhanti sadā Gotamasāvakā,
yesaṃ divā ca ratto ca niccaṃ Saṅghagatā sati.

299. Suppabuddhaṃ pabujjhanti sadā Gotamasāvakā,
yesaṃ divā ca ratto ca niccaṃ kāyagatā sati.

300. Suppabuddhaṃ pabujjhanti sadā Gotamasāvakā,
yesaṃ divā ca ratto ca ahiṃsāya rato mano.

301. Suppabuddhaṃ pabujjhanti sadā Gotamasāvakā,
yesaṃ divā ca ratto ca bhāvanāya rato mano.

302. Duppabbajjaṃ durabhiramaṃ, durāvāsā gharā dukhā [4],
dukkho samānasaṃvāso [5], dukkhânupatit'addhagū,
tasmā na c'addhagū siyā, na ca dukkhânupatito siyā.

303. Saddho, sīlena sampanno, yasobhogasamappito,
yaṃ yaṃ padesaṃ bhajati, tattha tatth'eva pūjito.

---

[1] Certaines éditions écrivent : *passate; passe te*.
[2] Certaines éditions écrivent : *paradukkhûpadānena*.
[3] Certaines éditions écrivent : *khattiye*.
[4] L'édition cambodgienne écrit : *dukkhā*.
[5] Certaines éditions écrivent : *dukkho'samānasaṃvāso* = « Difficile est la co-habitation avec des inégaux ».

304. Dūre santo pakāsenti, Himavanto va pabbato,
asant'ettha na dissanti, rattikhittā yathā sarā.

305. Ekâsanaṃ ekaseyyaṃ, eko caram atandito,
eko damayam attānaṃ, vanante ramito siyā.

Pakiṇṇaka-Vagga – Les Mélanges

290. Si, en abandonnant un bonheur minime,
il peut voir un grand bonheur,
Il abandonne le bonheur minime, le sage,
en considérant ce grand bonheur.

291. En imposant la douleur à autrui,
celui qui cherche son propre bonheur,
Lui qui est lié à l'hostilité,
de l'hostilité n'est pas délivré.

292. Ce qui doit être fait est rejeté,
et ce qui ne doit pas être fait est accompli;
De ces (gens) vaniteux et négligents
s'accroissent les impuretés.

293. De ceux qui ont bien entrepris
l'attention constante relative au corps,
Qui ne pratiquent pas ce qui ne doit pas être fait
mais persévèrent dans leur tâche,
Qui sont attentifs et réfléchis,
les impuretés disparaissent.

294. Ayant tué sa mère [1] et son père [2]
et les deux rois nobles [3],
Ayant détruit le royaume [4] et ses dépendances [5],
sans souci va le brahmane [6].

295. Ayant tué sa mère [1] et son père [2]
et les deux rois vertueux [3],
Ayant détruit ensuite le cinquième danger [7],
sans souci va le brahmane [6].

296. Toujours bien éveillés
sont les Auditeurs de Gotama,
Qui, jour et nuit,
pensent toujours au Bouddha.

---

(1) La passion (*taṇhā*).
(2) L'orgueil (*asmimāna*).
(3) Les deux spéculations fausses (*sassatadiṭṭhi* et *ucchedadiṭṭhi*).
(4) Les six organes des sens et les six objets des sens (*dvādasāya-tanāni*).
(5) Le plaisir et le désir (*nandirāga*).
(6) L'Arahant dépourvu de toute impureté.
(7) Les cinq obstacles de la méditation dont le cinquième est le doute (*vicikicchā*).

297. Toujours bien éveillés
sont les Auditeurs de Gotama,

Qui, jour et nuit,
pensent toujours au Dhamma.

298. Toujours bien éveillés
sont les Auditeurs de Gotama,

Qui, jour et nuit,
pensent toujours au Saṅgha.

299. Toujours bien éveillés
sont les Auditeurs de Gotama,

Qui, jour et nuit,
pensent toujours à leur corps.

300. Toujours bien éveillés
sont les Auditeurs de Gotama,

Qui, jour et nuit,
se plaisent dans l'innocence.

301. Toujours bien éveillés
sont les Auditeurs de Gotama,

Qui, jour et nuit,
se plaisent dans la méditation.

302. Difficile est la vie errante [1]; difficile est de s'y plaire.
Difficile et pénible est le séjour dans la maison.

Pénible est la co-habitation avec ses pairs [2].
Pénible est (l'état) de voyageur [3] suivi (par la douleur).

C'est pourquoi ne soyez pas un voyageur [3]
et ne soyez pas suivi par la douleur !

303. Celui qui est fidèle, doué de moralité,
pourvu de renommée et de richesse,

En quelque endroit qu'il réside,
il est honoré.

304. De loin les vertueux se révèlent,
comme le Mont Himālaya.

Les vicieux, ici-bas, n'apparaissent pas,
telles des flèches tirées dans la nuit.

305. Celui dont le siège et la couche sont solitaires,
qui marche seul sans être las

Et qui, seul, se dompte lui-même,
dans la forêt peut être heureux.

---

(1) La renonciation à la richesse et à la famille pour se faire moine bouddhiste.
(2) Les égaux au point de vue de la vertu, de la conduite et de la connaissance, etc.
(3) Voyageur dans le cycle des renaissances (*saṃsāravaṭṭa*).

CHAPITRE VINGT-DEUXIÈME

Niraya-Vagga

306. Abhūtavādī nirayaṃ upeti, yo vâpi [1] katvā « na karomi » ccāha [2],
ubho pi te pecca samā bhavanti, nihīnakammā manujā parattha.

307. Kāsāvakaṇṭhā bahavo pāpadhammā asaññatā [3],
pāpā pāpehi kammehi nirayaṃ te upapajjare [4].

308. Seyyo ayoguḷo bhutto tatto aggisikhûpamo,
yañ ce bhuñjeyya dussīlo raṭṭhapiṇḍaṃ asaññato.

309. Cattāri ṭhānāni naro pamatto āpajjati paradārûpasevī :
apuññalābhaṃ, na nikāmaseyyaṃ, nindam tatiyaṃ, nirayaṃ catutthaṃ.

310. Apuññalābho ca gatī ca pāpikā, bhītassa bhītāya ratī ca [5] thokikā,
rājā ca daṇḍdaṃ garukaṃ [paṇeti [6], tasmā naro paradāraṃ na seve.

311. Kuso yathā duggahito hattham evânukantati,
sāmaññaṃ dupparāmaṭṭhaṃ nirayāy'upakaḍḍhati [7].

312. Yaṃ kiñci sithilaṃ [8] kammaṃ, saṅkiliṭṭhañ ca yaṃ vataṃ [9],
saṅkassaraṃ brahmacariyaṃ, na taṃ hoti mahapphalaṃ.

313. Kayirañ [10] ce kayirāth'enaṃ, daḷham enaṃ parakkame,
sithilo [11] hi paribbājo [12] bhiyyo ākirate rajaṃ.

314. Akataṃ dukkataṃ [13] seyyo, pacchā tappati [14] dukkataṃ [13],
kataň ca sukataṃ seyyo, yam katvā nânutappati

315. Nagaraṃ yathā paccantaṃ guttaṃ santarabāhiraṃ,
evaṃ gopetha attānaṃ, khaṇo vo [15] mā upaccagā,
khaṇâtītā hi socanti nirayamhi samappitā.

316. Alajjitā ye lajjanti, lajjitā ye na lajjare,
micchādiṭṭhisamādānā sattā gacchanti duggatiṃ.

317. Abhaye [16] bhayadassino, bhaye câbhayadassino [17],
micchādiṭṭhisamādānā sattā gacchanti duggatiṃ.

---

(1) L'édition birmane écrit : *câpi*.
(2) Certaines éditions écrivent : *karomi" câha; vâha*.
(3) L'édition cambodgienne écrit : *asaññitā*.
(4) Certaines éditions écrivent : *upajjare*.
(5) L'édition cambodgienne écrit : *va*.
(6) Certaines éditions écrivent : *phaṇeti; phaṇehi*.
(7) Certaines éditions écrivent : *nirayāyûpakaḍḍhati; nirayāya upakaḍḍhati*.
(8) Certaines éditions écrivent : *sathilaṃ*.
(9) L'édition cambodgienne écrit : *vattaṃ*.
(10) Certaines éditions écrivent : *kayirā*.
(11) Certaines éditions écrivent : *saṭhilo; saṭṭhilo*.
(12) Certaines éditions écrivent : *paribbajo*.
(13) Certaines éditions écrivent : *dukkaṭaṃ*.
(14) Certaines éditions écrivent : *tapati*.
(15) Certaines éditions écrivent : *ve mā; mā vo*.
(16) Certaines éditions écrivent : *ca*.
(17) Certaines éditions écrivent : *ca abhayadassino*.

318. Avajje vajjamatino [1], vajje câvajjadassino [2],
micchādiṭṭhisamādānā sattā gacchanti duggatiṃ.

319. Vajjañ ca vajjato ñatvā, avajjañ ca avajjato,
sammādiṭṭhisamādānā sattā gacchanti suggatiṃ.

Niraya-Vagga – L'Enfer [3]

306. Celui qui dit le contraire de la vérité va en enfer,
et celui qui, ayant agi, dit : « Je n'ai pas agi »,
Tous les deux, après leur mort, deviennent égaux :
(Ce sont) des hommes aux actions viles dans l'autre monde.

307. De nombreux « cous ocrés » [4]
ont pour règle le mal et n'ont pas la maîtrise d'eux-mêmes.
Les méchants, en raison de leurs mauvaises actions,
renaissent en enfer.

308. Mieux vaut manger une boule de fer
brûlante et semblable à une flamme
Que manger les aumônes du royaume
pour celui qui est immoral et dépourvu de maîtrise de soi.

309. Dans quatre états tombe l'homme négligent
qui courtise la femme d'autrui :
L'acquisition du démérite, le sommeil troublé par le désir,
troisièmement le blâme, quatrièmement l'enfer.

310. (Il subit) l'acquisition du démérite et la mauvaise destinée,
la brièveté du plaisir (des deux amants) alarmés,
Et un châtiment sévère infligé par le roi.
C'est pourquoi l'homme ne doit pas courtiser la femme d'autrui.

311. Comme l'herbe Kusa [5], quand elle est mal saisie,
coupe la main,
La vie religieuse, quand elle est mal saisie [6],
entraîne en enfer.

312. Aucun acte négligent,
aucun vœu corrompu,
Aucune chasteté douteuse,
ne procure un grand fruit [7].

---

(1) Certaines éditions écrivent : *vajjadassino*.
(2) Certaines éditions écrivent : *ca avajjadassino*.
(3) Conformément à l'idée de l'impermanence du Bouddhisme, il ne peut s'agir ici de l'*enfer* au sens chrétien.
(4) Les moines bouddhistes dont le cou est entouré et couvert par le vêtement ocre.
(5) C'est le nom d'une herbe drue (*Poa Cynosuroides*) dont les feuilles sont tranchantes et peuvent blesser la main quand elles sont mal saisies.
(6) Mal pratiquée.
(7) Résultat ou effet méritoire.

313. Ce qui doit être fait, on doit le faire,
fermement on doit l'accomplir.

Car un religieux négligent
soulève davantage la poussière [1].

314. Non accompli, un méfait est meilleur;
plus tard, le méfait cause des tourments.

Mais accompli, un bienfait est meilleur,
car quand on l'a accompli, on ne s'en repent pas.

315. Comme une ville frontière
gardée au-dedans et au-dehors,

Vous devez vous garder vous-mêmes,
vous ne devez perdre aucun instant.

Car ceux qui ont laissé passer un seul instant,
se lamentent, livrés à l'enfer.

316. Les êtres qui ont honte de ce qui n'est pas honteux,
et qui n'ont pas honte de ce qui est honteux,

Possédant des opinions fausses,
vont dans une mauvaise destinée.

317. Les êtres qui voient du danger là où il n'y a pas de danger,
et qui ne voient pas de danger là où il y a du danger,

Possédant des opinions fausses,
vont dans une mauvaise destinée.

318. Les êtres qui considèrent comme fautif ce qui n'est pas fautif,
et qui ne considèrent pas comme fautif ce qui est fautif,

Possédant des opinions fausses,
vont dans une mauvaise destinée.

319. Les êtres qui reconnaissent comme fautif ce qui est fautif,
et non fautif ce qui n'est pas fautif,

Doués d'opinions correctes,
vont dans une bonne destinée.

CHAPITRE VINGT-TROISIÈME

Nāga-Vagga

320. Ahaṃ nāgo va saṅgāme
ativākyaṃ titikkhissaṃ,
cāpāto patitaṃ saraṃ,
dussīlo hi bahujjano.

321. Dantaṃ nayanti samitiṃ,
danto seṭṭho manussesu
dantaṃ rājā'bhirūhati [2],
yo'tivākyan titikkhati.

---

[1] C'est-à-dire le désir.
[2] L'édition cambodgienne écrit : *rājā'bhiryhati.*

322. Varam assatarā dantā, ājānīyā [1] va [2] sindhavā,
kuñjarā ca [3] mahānāgā, attadanto tato varaṃ.

323. Na hi etehi yānehi gaccheyya agataṃ disaṃ,
yathā'ttanā [4] sudantena danto dantena gacchati.

324. Dhanapālako [5] nāma kuñjaro [6] kaṭukappabhedano [7] dunnivārayo [8],
baddho [9] kabalaṃ [10] na bhuñjati [11] sumarati [12] nāgavanassa kuñjaro.

325. Middhī yadā hoti mahagghaso ca, niddāyitvā samparivattasāyī,
mahāvarāho va nivāpapuṭṭho [13], punappunaṃ gabbham upeti mando.

326. Idaṃ pure cittam acāri [14] cārikaṃ yenicchakaṃ yattākāmaṃ yathāsukhaṃ,
tad ajj'ahaṃ niggahessāmi [15] yoniso hatthippabhinnaṃ viya [16] aṅkusaggaho [17].

327. Appamādaratā hotha, sacittam anurakkhatha,
duggā uddharath'attānaṃ, paṅke sanno [18] va kuñjaro.

328. Sace labhetha nipakaṃ sahāyaṃ saddhiṃcaraṃ sādhuvihāridhīraṃ [19],
abhibhuyha sabbāni parissayāni, careyya ten'attamano satīmā.

329. No ce labhetha nipakaṃ sahāyaṃ saddhiṃcaraṃ sādhuvihāridhīraṃ,
rājā va raṭṭhaṃ vijitaṃ pahāya, eko care mātaṅg'araññe va nāgo.

330. Ekassa caritaṃ seyyo, n'atthi bāle sahāyatā,
eko care na ca [20] pāpāni kayirā, appossuko mātaṅg'araññe va nāgo.

331. Atthamhi jātamhi sukhā sahāyā, tuṭṭhī sukhā yā [21] itarītarena,
puññaṃ sukhaṃ jīvitasaṅkhayamhi, sabbassa dukkhassa sukhaṃ pahānaṃ.

332. Sukhā matteyyatā [22] loke, atho petteyyatā [23] sukhā,
sukhā samaññatā loke, atho brahmaññatā sukhā.

333. Sukhaṃ yāva jarā sīlaṃ, sukhā saddhā patiṭṭhitā,
sukho paññāya paṭilābho, pāpānaṃ akaraṇaṃ sukhaṃ.

---

(1) L'édition siamoise écrit : *ājāniyyā;* l'édition cambodgienne : *ajāneyyā.*
(2) Certaines éditions écrivent : *ca.*
(3) Certaines éditions écrivent : *vā.*
(4) Certaines éditions écrivent : *yath'attanā.*
(5) L'édition birmane écrit : *Dhanapālo.*
(6) L'édition cambodgienne écrit : *kuñjaro nāma.*
(7) L'édition cambodgienne écrit : *kaṭukappabhedo;* l'édition birmane : *kaṭukabhedano.*
(8) L'édition siamoise écrit : *dunnivāriyo.*
(9) L'édition birmane écrit : *bandho;* l'édition cambodgienne écrit : *caṇḍo.*
(10) L'édition cambodgienne écrit : *kavalaṃ.*
(11) Certaines éditions écrivent : *bhuñjatī.*
(12) Certaines éditions écrivent : *sumaratī;* l'édition cambodgienne : *surammati;* l'édition birmane : *susarati.*
(13) L'édition cambodgienne écrit : *nivāpavuṭṭho.*
(14) L'édition cambodgienne écrit : *ācari.*
(15) Certaines éditions écrivent : *niggahissāmi; niggaṇhissāmi.*
(16) L'édition cambodgienne écrit : *iva.*
(17) Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *aṅkusaggāho;* l'édition siamoise : *aṅkusaṅgaho.*
(18) Certaines éditions écrivent : *satto.*
(19) L'édition cambodgienne écrit : *sādhuvihāridhīraṃ.*
(20) Dans l'édition cambodgienne *ca* est omis.
(21) L'édition cambodgienne écrit : *sahāyā* pour *sukhā yā.*
(22) Certaines éditions écrivent : *metteyyatā; meteyyatā.*
(23) L'édition cambodgienne écrit : *peteyatā.*

Nāga-Vagga – L'Éléphant

320. Moi, tel un éléphant dans la bataille
(supporte) un trait lancé d'un arc,

Je supporterai l'injure;
nombreux, en vérité, sont les gens immoraux.

321. (L'éléphant) dompté, on l'amène à la réunion,
et le roi monte dessus.

Celui qui est dompté est le meilleur des hommes,
celui qui supporte l'injure.

322. Excellents sont les mulets domptés,
de bonne race du Sindh,

Et les pachydermes, les grands éléphants.
Mais celui qui est dompté par lui-même est encore meilleur.

323. En vérité, ce n'est pas avec ces montures
que l'on peut aller dans le pays où personne n'est allé [1],

Là où, grâce à sa nature bien domptée,
va celui qui est dompté.

324. Le pachyderme nommé Dhanapālaka [2],
la liqueur âcre du rut suintant de ses tempes, difficile à retenir,

Entravé, ne mange pas la moindre bouchée;
il se souvient de la forêt des éléphants, le pachyderme.

325. Quand il est assoupi, glouton,
endormi, couché en se roulant de tous côtés,

Tel un gros porc nourri de grains,
sans cesse il revient dans une matrice, le sot.

326. Autrefois, cette pensée vagabondait
selon son désir où elle voulait, selon son bon plaisir.

Aujourd'hui, je la retiendrai soigneusement,
comme un cornac un éléphant en rut.

327. Prenez votre plaisir dans la vigilance !
Protégez votre pensée !

Arrachez-vous vous-mêmes de la route dangereuse
comme un pachyderme embourbé !

328. Si l'on trouve un ami prudent,
un compagnon sage et vivant correctement,

Ayant dominé tous les dangers,
on doit marcher à ses côtés, joyeux et vigilant.

---

(1) C'est le Nibbāna.
(2) Littéralement : « Le Gardien de la Richesse ».

329. Si l'on ne trouve pas un ami prudent,
un compagnon sage et vivant correctement,

Tel un roi ayant abandonné son royaume conquis,
on doit marcher seul comme un éléphant dans la forêt des pachydermes.

330. La vie solitaire est meilleure.
Il n'est pas de société (valable) avec les sots.

On doit marcher seul sans faire de mal,
comme un éléphant sans souci dans la forêt des pachydermes.

331. Dans le besoin on est heureux d'avoir des amis.
La satisfaction est heureuse de toute manière.

Le mérite est heureux au terme de la vie.
De toute douleur heureux est l'abandon.

332. Heureuse est la sollicitude envers la mère en ce monde,
et la sollicitude envers le père est heureuse.

Heureuse est la sollicitude envers les religieux en ce monde,
et la sollicitude envers les brahmanes [1] est heureuse.

333. Heureuse est la vertu jusqu'à la vieillesse.
Heureuse est la foi bien établie.

Heureuse est l'obtention de la sagesse.
Du mal l'abstention est heureuse.

CHAPITRE VINGT-QUATRIÈME

Taṇhā-Vagga

334. Manujassa pamattacārino
so plavatī [2] hurāhuraṃ,
taṇhā vaḍḍhati maluvā viya,
phalaṃ icchaṃ [3] vanasmiṃ vānaro.

335. Yaṃ esā [4] sahatī [5] jammi
sokā tassa pavaḍḍhanti,
taṇhā loke visattikā,
abhivaṭṭam [6] va bīraṇaṃ [7].

336. Yo c'etaṃ [8] sahatī [5] jammiṃ
sokā tamhā papatanti [9],
taṇhaṃ loke duraccayaṃ,
udabindu va pokkharā.

---

[1] Les brahmanes sont ici ceux qui pratiquent une vie chaste et pure.

[2] Certaines éditions écrivent : *palavatī;* l'édition birmane : *palavetī;* l'édition cambodgienne : *paripallavatī.*

[3] Certaines éditions écrivent : *icchaṃ va.*

[4] L'édition cambodgienne écrit : *yañ ca sā.*

[5] Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *sahate.*

[6] L'édition cambodgienne écrit : *abhivuṭṭhaṃ;* l'édition birmane : *abhiruḷhaṃ;* certaines éditions écrivent : *abhivaḍḍhaṃ.*

[7] L'édition cambodgienne écrit : *viraṇaṃ.*

[8] L'édition cambodgienne écrit : *ca taṃ.*

[9] L'édition cambodgienne écrit : *pavattanti;* certaines éditions : *patanti.*

337. Taṃ vo vadāmi (1), bhaddaṃ vo,	yāvant' (2) ettha samāgatā,
taṇhāya mūlaṃ khaṇatha,	usīrattho va bīraṇaṃ,
mā vo naḷaṃ va soto va (3)	Māro bhañji punappunaṃ.
338. Yathâpi mūle anupaddave daḷhe,	chinno pi rukkho punar eva rūhati,
evam pi taṇhânusaye anūhate,	nibbattatī dukkham idaṃ punappunaṃ.
339. Yassa chattiṃsatī sotā	manāpassavanā (4) bhusā,
vāhā (5) vahanti duddiṭṭhaṃ (6)	saṅkappā rāganissitā.
340. Savanti sabbadhī (7) sotā	latā ubbhijja (8) tiṭṭhati,
tañ ca (9) disvā lataṃ jātaṃ	mūlaṃ paññāya chindatha.
341. Saritāni sinehitāni ca	somanassâni bhavanti (10) jantuno,
te sātasitā sukhesino,	te va jātijarūpagā narā.
342. Tasiṇāya purakkhatā pajā	parisappanti saso va bādhito,
saññojanasaṅgasattā (11)	dukkham (12) upenti punappunaṃ cirāya.
343. Tasiṇāya purakkhatā pajā	parisappanti saso va bādhito,
tasmā tasiṇaṃ vinodaye	bhikkhu ākaṅkha (13) virāgam attano.
344. Yo nibbanatho (14) vanâdhimutto,	vanamutto vanam eva dhāvati,
taṃ puggalam eva (15) passatha,	mutto bandhanam eva dhāvati.
345. Na taṃ daḷhaṃ bandhanam āhu [dhīrā,	yad āyasaṃ dārujaṃ babbajañ (16) ca,
sārattarattā maṇikuṇḍalesu,	puttesu dāresu ca yā apekkhā (17).
346. Etaṃ daḷhaṃ bandhanam āhu [dhīrā,	ohārinaṃ sithilaṃ duppamuñcaṃ,
etam pi chetvāna paribbajanti	anapekkhino (18) kāmasukhaṃ pahāya.
347. Ye rāgarattânupatanti sotaṃ	sayaṃkataṃ makkaṭako va jālaṃ,
etam pi chetvāna vajanti dhīrā	anapekkhino (18) sabbadukkhaṃ (19) [pahāya.
348. Muñca pure muñca pacchato,	majjhe muñca, bhavassa pāragū,
sabbattha vimuttamānaso,	na punañ (20) jātijaraṃ upehisi.

---

(1) Certaines éditions écrivent : *vo dadāmi; ovādāmi.*
(2) L'édition birmane écrit : *yāvat'.*
(3) L'édition cambodgienne écrit : *sotā*; certaines éditions : *sotehi* et *va* est omis.
(4) L'édition siamoise écrit : *manāpassavaṇā*; l'édition birmane : *manāpasavanā.*
(5) L'édition birmane écrit : *mahā.*
(6) L'édition siamoise écrit : *duddiṭṭhiṃ.*
(7) L'édition birmane écrit : *sabbadhi*; certaines éditions : *sabbadā.*
(8) L'édition birmane écrit : *uppajja.*
(9) Certaines éditions écrivent : *tam pi.*
(10) L'édition birmane écrit : *honti.*
(11) Certaines éditions écrivent : *saññojanasaṅgasattakā.*
(12) Certaines éditions écrivent : *duggam.*
(13) L'édition siamoise écrit : *ākaṅkhī*; certaines éditions : *ākaṅkhanto* pour *bhikkhu ākaṅkha.*
(14) L'édition siamoise écrit : *nibbaṇatho*; certaines éditions : *nibbanato.*
(15) L'édition birmane écrit : *etha.*
(16) Certaines éditions écrivent : *pabbajañ.*
(17) Certaines éditions écrivent : *apekhā.*
(18) Certaines éditions écrivent : *anapekhino.*
(19) L'édition birmane écrit : *sabbaṃ dukkhaṃ.*
(20) Certaines éditions écrivent : *puna.*

349. Vitakkapamathitassa jantuno
bhiyyo taṇhā pavaḍḍhati
tibbarāgassa subhânupassino
esa kho daḷhaṃ karoti bandhanaṃ.

350. Vitakkûpasame ca [1] yo rato,
esa kho vyantikāhiti [2]
asubhaṃ bhāvayatī sadāsato,
esa-cchecchati [3] Mārabandhanaṃ.

351. Niṭṭhaṃ gato asantāsī,
acchidda [4] bhavasallāni,
vītataṇho anaṅgaṇo,
antimo'yaṃ samussayo.

352. Vītataṇho anādāno
akkharānaṃ sannipātaṃ
sa ve antimasārīro [6]
niruttipadakovido
jaññā pubbâparāni [5] ca,
mahāpañño, mahāpuriso'ti vuccati.

353. Sabbâbhibhū sabbavidū'ham [asmi,
sabbañjaho taṇhakkhayo [7] [vimutto,
sabbesu dhammesu anūpalitto,
sayaṃ abhiññāya, kam uddiseyyaṃ ?

354. Sabbadānaṃ Dhammadānaṃ [jināti,
sabbaratiṃ [9] Dhammaratī [jināti,
sabbarasaṃ [8] Dhammaraso jināti,
taṇhakkhayo sabbadukkhaṃ jināti.

355. Hananti bhogā dummedhaṃ,
bhogataṇhāya dummedho
no ve [10] pāragavesino,
hanti aññe va attanaṃ [11].

356. Tiṇadosāni khettāni,
tasmā hi vītarāgesu
rāgadosā ayaṃ pajā,
dinnaṃ hoti mahapphalaṃ.

357. Tiṇadosāni khettāni,
tasmā hi vītadosesu
dosadosā ayaṃ pajā,
dinnaṃ hoti mahapphalaṃ.

358. Tiṇadosāni khettāni,
tasmā hi vītamohesu
mohadosā ayaṃ pajā,
dinnaṃ hoti mahapphalaṃ.

359. Tiṇadosāni khettāni,
tasmā hi vigaticchesu
icchādosā ayaṃ pajā,
dinnaṃ hoti mahapphalaṃ.

Taṇhā-Vagga – La Soif

334. De l'homme négligent
la soif augmente comme une liane.
Il flotte ici et là [12],
tel un singe en quête de fruits dans la forêt.

---

(1) L'édition birmane écrit : *va*.
(2) Certaines éditions écrivent : *vyantikāhīti; vyantikāhati; byantikāhiti*.
(3) L'édition birmane écrit : *esa chindati*.
(4) L'édition birmane écrit : *acchindi*; certaines éditions : *acchijjhi*.
(5) Certaines éditions écrivent : *pubbaparāni*.
(6) L'édition birmane écrit : *antimasarīro*.
(7) Certaines éditions écrivent : *taṇhakkhaye*.
(8) L'édition siamoise écrit : *sabbaṃ rasaṃ*.
(9) L'édition siamoise écrit : *sabbaṃ ratiṃ*.
(10) L'édition birmane écrit : *ca*; certaines éditions : *ce*.
(11) L'édition cambodgienne écrit : *attānaṃ*.
(12) L'homme dominé par la soif erre ici et là, cherchant à se satisfaire et ainsi il doit naître et renaître, courant après la soif.

335. De celui qui est vaincu par cette misérable soif
qui l'attache au monde,

Les chagrins croissent
comme l'herbe bīraṇa [1] après la pluie.

336. De celui qui, en vérité, vainc cette misérable soif
difficile à dominer en ce monde,

Les chagrins tombent de lui
comme une goutte d'eau d'une feuille de lotus.

337. Je vous donne ce bon (conseil)
à vous tous qui êtes réunis ici :

« Extirpez la racine de la soif
comme celui qui en recherche la racine, l'herbe bīraṇa !

Ne laissez pas Māra vous briser sans cesse
comme le courant un roseau ! »

338. Tout comme repousse un arbre abattu
dont la racine est saine et solide,

Ainsi renaît sans cesse la douleur,
tant que la tendance de la soif n'est pas déracinée.

339. Celui chez qui les trente-six courants [2]
coulant vers ce qui est agréable sont puissants,

Sa grande imagination fondée sur la passion
emporte (cet homme) dont les idées sont fausses.

340. Ils coulent partout, les courants :
la liane (de la passion), ayant surgi, demeure.

Ayant vu cette liane qui a poussé,
coupez-en la racine à l'aide de la sagesse.

341. Courant [3] et attachées [4],
deviennent les joies de l'être.

Liés aux plaisirs, ils recherchent le bonheur;
en vérité, ils vont à la naissance et à la vieillesse, les hommes.

342. Entourés par la soif, les êtres
rampent çà et là comme un lièvre pris au piège,

Attachés par l'attachement et les liens,
ils retournent sans cesse et pour longtemps à la douleur.

343. Entourés par la soif, les êtres
rampent çà et là comme un lièvre pris au piège,

C'est pourquoi il doit chasser la soif,
le moine qui aspire à son propre détachement.

---

(1) Une sorte d'herbe odoriférante, *Andrapogon muricatus*.

(2) Dix-huit pensées de la soif nées des six organes des sens et dix-huit pensées de la soif nées des six objets des sens.

(3) Courant vers les plaisirs des sens.

(4) Attachées aux plaisirs des sens.

344. Celui qui, débarrassé du sous-bois [1], est résolu (à vivre) dans la forêt,
libéré de la forêt [2], il court précisément vers la forêt [2],
Regardez bien cette personne :
libre, elle court précisément vers les liens.

345. Ce n'est pas un lien solide, disent les sages,
que celui qui est fait de fer, de bois ou d'herbe babbaja [3],
Épris et passionné de bijoux,
de fils et de femmes est le désir.

346. C'est un lien solide, disent les sages,
que celui qui est pesant, flasque et dont il est difficile de se libérer;
L'ayant coupé, ils vont,
ceux qui ne désirent plus rien, ayant abandonné le plaisir de la concupiscence.

347. Ceux qui, pris par la passion, tombent dans le courant (de la soif)
comme une araignée dans la toile,
L'ayant coupé, ils vont, les sages
qui ne désirent plus rien, ayant abandonné toute douleur.

348. Abandonne le passé, abandonne l'avenir,
le présent, abandonne-le [4] ! Passe sur l'autre rive de l'existence !
L'esprit complètement délivré,
tu ne reviendras plus à la naissance et à la vieillesse.

349. Chez l'être agité par le (faux) raisonnement
dont les passions sont ardentes, qui contemple la beauté,
De plus en plus la soif augmente;
il se fait un lien vraiment solide.

350. Celui qui se plaît dans l'apaisement du (faux) raisonnement,
qui contemple la laideur [5], toujours attentif,
Il mettra fin [6] certainement
et coupera le lien de Māra.

351. Parvenu à l'achèvement, sans peur,
débarrassé de la soif, immaculé,
Il a brisé les flèches de l'existence;
ceci est son dernier corps [7].

352. Débarrassé de la soif, dépourvu de saisie [8],
expert en étymologie et en grammaire,
Pouvant connaître les combinaisons des lettres
et leur ordre de succession,
En vérité, il est appelé celui qui possède son dernier corps,
grand sage, grand homme.

---

[1] Débarrassé des liens de la famille, de la maison.
[2] La forêt des passions.
[3] Une sorte d'herbe dure, *Eleusine Indica.*
[4] Abandonner l'attachement aux agrégats.
[5] Qui médite sur les impuretés du corps.
[6] La fin des existences.
[7] Il ne renaîtra plus.
[8] S'étant débarrassé de la saisie des agrégats.

353. Souverain de tous, connaissant tout, je suis,
en toutes choses non-souillé,
Ayant tout abandonné, ma soif étant épuisée, je suis délivré,
de moi-même ayant (tout) compris, qui déclarerais-je (mon maître) ?

354. De tous les dons, le don de la Loi est le meilleur.
De toutes les saveurs, la saveur de la Loi est la meilleure.
De tous les plaisirs, le plaisir de la Loi est le meilleur.
L'épuisement de la soif vainc toute douleur.

355. Les jouissances tuent le sot,
mais non ceux qui recherchent l'autre rive.
Par la soif des jouissances, le sot
tue lui-même comme autrui.

356. Souillés par les mauvaises herbes sont les champs.
Souillée par la passion est la personne humaine.
C'est pourquoi, en vérité, le don fait à ceux
qui se sont libérés de la passion produit un grand fruit.

357. Souillés par les mauvaises herbes sont les champs.
Souillée par la haine est la personne humaine.
C'est pourquoi, en vérité, le don fait à ceux
qui se sont libérés de la haine produit un grand fruit.

358. Souillés par les mauvaises herbes sont les champs.
Souillée par l'erreur est la personne humaine.
C'est pourquoi, en vérité, le don fait à ceux
qui se sont libérés de l'erreur produit un grand fruit.

359. Souillés par les mauvaises herbes sont les champs.
Souillée par l'envie est la personne humaine.
C'est pourquoi, en vérité, le don fait à ceux
qui se sont libérés de l'envie produit un grand fruit.

CHAPITRE VINGT-CINQUIÈME

Bhikkhu-Vagga

360. Cakkhunā saṃvaro sādhu, sādhu sotena saṃvaro,
ghāṇena saṃvaro sādhu, sādhu jivhāya saṃvaro.

361. Kāyena saṃvaro sādhu, sādhu vācāya saṃvaro,
manasā saṃvaro sādhu, sādhu sabbattha saṃvaro,
sabbattha saṃvuto bhikkhu sabbadukkhā pamuccati.

362. Hatthasaññato pādasaññato, vācāsaññato [1] saññatuttamo,
ajjhattarato samāhito, eko santusito [2], tam āhu bhikkhuṃ [3].

---

[1] Certaines éditions écrivent : *vācāya saññato*.
[2] L'édition cambodgienne écrit : *santussito*.
[3] Certaines éditions écrivent : *bhikkhu*.

363. Yo mukhasaññato bhikkhu mantabhāṇī anuddhato,
attham Dhammañ ca dīpeti, madhuraṃ tassa bhāsitaṃ.

364. Dhammârāmo, Dhammarato, Dhammaṃ anuvicintayaṃ,
Dhammaṃ anussaraṃ bhikkhu Saddhammā na parihāyati.

365. Salābhaṃ nâtimaññeyya, nâññesaṃ pihayañ care,
aññesaṃ pihayaṃ bhikkhu samādhiṃ nâdhigacchati.

366. Appalābho pi ce bhikkhu salābhaṃ nâtimaññati,
taṃ ve devā pasaṃsanti suddhâjīviṃ (1) atanditaṃ (2).

367. Sabbaso nāmarūpasmiṃ yassa n'atthi mamāyitaṃ,
asatā ca na socati, sa ve bhikkhû'ti vuccati.

368. Mettāvihārī yo bhikkhu pasanno Buddhasāsane,
adhigacche padaṃ (3) santaṃ saṅkhārûpasamaṃ sukhaṃ (4).

369. Siñca bhikkhu imaṃ nāvaṃ, sittā te lahum essati,
chetvā rāgañ ca dosañ ca tato Nibbānam ehisi.

370. Pañca chinde, pañca jahe, pañca vuttari (5) bhāvaye,
pañcasaṅgâtigo (6) bhikkhu « oghatiṇṇo » 'ti vuccati.

371. Jhāya (7) bhikkhu mā ca (8) [pamādo, mā te kāmaguṇe bhamassu (9) cittaṃ,
mā lohaguḷaṃ gilī pamatto, mā kandi « dukkham idan » ' ti dayha- [māno.

372. N'atthi jhānam apaññassa, paññā n'atthi ajjhāyato (10),
yamhi jhānañ ca paññā (11) ca, sa ve Nibbānasantike.

373. Suññâgāraṃ paviṭṭhassa santacittassa bhikkhuno,
amānusī ratī hoti sammā Dhammaṃ vipassato.

374. Yato yato sammasati khandhānaṃ udayavyayaṃ (12),
labhatī (13) pītipāmojjaṃ Amataṃ taṃ vijānataṃ.

375. Tatrâyam ādi bhavati idha paññassa bhikkhuno
indriyagutti santuṭṭhi pātimokkhe ca saṃvaro,
mitte bhajassu kalyāṇe suddhâjīve atandite (14).

376. Paṭisanthāravutt'assa (15) ācārakusalo siyā,
tato pāmojjabahulo dukkhass'antaṃ karissati (16).

---

(1) Certaines éditions écrivent : *suddhâjīvaṃ*; l'édition cambodgienne : *suddhâjīvam*.

(2) L'édition cambodgienne écrit : *ataṇḍitaṃ*.

(3) L'édition cambodgienne écrit : *padasantaṃ*.

(4) Certaines éditions écrivent : *hitaṃ*.

(5) Certaines éditions écrivent : *cuttāri; c'uttari*.

(6) Certaines éditions écrivent : *pañcasaṅgâtiko*.

(7) L'édition cambodgienne écrit : *jhāyi*.

(8) Dans l'édition birmane *ca* est omis.

(9) L'édition cambodgienne écrit : *ramassa*; l'édition birmane : *ramassu*; certaines éditions : *bhavassu*.

(10) L'édition cambodgienne écrit : *ajjhāyino*.

(11) Certaines éditions écrivent : *paññañ*.

(12) Certaines éditions écrivent : *udayabyayaṃ*, *udayabbayaṃ*.

(13) L'édition cambodgienne écrit : *labbhati*.

(14) Certaines éditions écrivent : *ataṇḍite*.

(15) Certaines éditions écrivent : *paṭisanthāravutth'assa*; *paṭisanthāravutti'ssa*; *paṭisanthāravutyassa*; *paṭisanthāravuttyassa*.

(16) L'édition cambodgienne écrit : *karissasi*.

377. Vassikā viya pupphāni maddavāni pamuñcati [1],
evaṃ rāgañ ca dosañ ca vippamuñcetha bhikkhavo !

378. Santakāyo santavāco santavā [2] susamāhito,
vantalokāmiso bhikkhu « upasanto »'ti vuccati.

379. Attanā coday' [3] attānaṃ paṭimāse'ttam [4] attanā,
so attagutto satimā sukhaṃ bhikkhu vihāhisi.

380. Attā hi attano nātho [5], attā hi [6] attano gati,
tasmā saññamay' [7] attānaṃ, assaṃ bhadraṃ va vāṇijo.

381. Pāmojjabahulo bhikkhu pasanno Buddhasāsane,
adhigacche padaṃ santaṃ saṅkhārûpasamaṃ sukhaṃ.

382. Yo have daharo bhikkhu yuñjati Buddhasāsane,
so imaṃ [8] lokaṃ pabhāseti, abbhā mutto va candimā.

Bhikkhu-Vagga – Le Moine

360. De l'œil, la discipline est bonne.
Bonne est, de l'oreille, la discipline.

Du nez, la discipline est bonne.
Bonne est, de la langue, la discipline.

361. Du corps, la discipline est bonne.
Bonne est, de la voix, la discipline.

De l'esprit, la discipline est bonne.
Bonne est, partout, la discipline.

Partout discipliné, le moine,
de toute douleur est délivré.

362. Maîtrisé quant aux mains, maîtrisé quant aux pieds,
maîtrisé quant à la voix, maîtrisé au plus haut point,

Se plaisant à la concentration intérieure,
seul, satisfait, celui-là, on l'appelle un moine.

363. Le moine qui est maîtrisé quant à la bouche,
parlant sagement [9], sans orgueil,

Il illustre le sens et la Loi;
doux est son langage.

---

(1) L'édition birmane écrit : *paccavāni pamuccati.*
(2) L'édition cambodgienne écrit : *santamano.*
(3) L'édition cambodgienne écrit : *codaye.*
(4) L'édition cambodgienne écrit : *attānaṃ;* certaines éditions : *attaṃ;* l'édition birmane : *paṭimaṃsetha.*
(5) L'édition birmane écrit : *ko hi nātho paro siyā* « En vérité, quel autre maître serait-il ? ».
(6) L'édition cambodgienne écrit : *ca.*
(7) L'édition cambodgienne écrit : *saṃyama;* l'édition birmane : *saṃyama-m-.*
(8) L'édition birmane écrit : *so'maṃ.*
(9) Littéralement : « Qui récite les formules pieuses ».

364. Se réjouissant de la Loi, se plaisant à la Loi,
réfléchissant à la Loi,
Se souvenant de la Loi, le moine,
de la Bonne Loi n'est pas privé.

365. Son propre gain, il ne peut le négliger,
ni celui d'autrui l'envier.
Le moine qui envie (le gain) d'autrui,
à la concentration ne parvient pas.

366. Si petit que soit son gain, un moine
qui ne le néglige pas,
En vérité, les dieux le louent,
lui dont la vie est pure et qui est actif.

367. Celui qui, pour les nom et forme [1],
n'éprouve aucun attachement,
Du fait qu'il n'en a pas, il ne se lamente pas.
En vérité, on l'appelle « moine ».

368. Le moine qui pratique la bienveillance,
confiant en l'Enseignement du Bouddha,
Peut atteindre l'état de calme,
le bonheur de l'apaisement des compositions [2].

369. Vide, ô moine, ce navire [3] !
Vidé par toi il voguera légèrement.
Ayant coupé la passion et la haine,
alors, au Nibbāna tu iras.

370. Il doit en couper cinq [4], en abandonner cinq [5],
en développer cinq de plus [6].
Le moine qui a dépassé cinq liens [7]
est appelé « celui qui a franchi le torrent ».

---

(1) Le corps et l'esprit.

(2) Le Nibbāna, qui est l'apaisement de l'ensemble des choses composées.

(3) Vider la personnalité, comparable à un navire, des faux raisonnements.

(4) Les cinq premières entraves (*saṃyojana*) ou les entraves de la partie inférieure qui attachent les êtres à la roue de la transmigration :

1° *Sakkāyadiṭṭhi* : illusion du soi.
2° *Vicikicchā* : doute.
3° *Sīlabbataparāmāsa* : attachement aux rites et cérémonies.
4° *Kāmacchanda* : désir sensuel.
5° *Byāpāda* : mauvais vouloir ou colère.

(5) Les cinq autres entraves ou les entraves de la partie supérieure à abandonner pour devenir un Saint, Arahant, celui qui est libéré entièrement des dix entraves :

1° *Rūparāga* : désir du monde des formes.
2° *Arūparāga* : désir du monde sans formes.
3° *Māna* : orgueil.
4° *Uddhacca* : agitation de l'esprit.
5° *Avijjā* : ignorance.

(6) Les cinq facultés : *Saddhā* : foi, *Viriya* : énergie, *Sati* : attention, *Samādhi* : concentration et *Paññā* : sagesse.

(7) Les cinq liens qui sont : *Rāga* : désir, *Dosa* : haine, *Moha* : erreur, *Māna* : orgueil et *Diṭṭhi* : spéculation.

371. Médite, ô moine, et ne sois pas négligent !
Que ta pensée ne demeure pas dans les plaisirs des sens !

N'avale pas par négligence une boule de cuivre [1] !
Ne crie pas en brûlant : « C'est douloureux! »

372. Il n'est pas de méditation pour celui qui manque de sagesse [2].
Il n'est pas de sagesse [3] pour celui qui manque de méditation.

Celui en qui existent la méditation et la sagesse,
celui-là, en vérité, est tout près du Nibbāna.

373. Pour le moine qui est entré
dans une maison vide [4], dont la pensée est calme,

Il est un plaisir surhumain,
pour lui qui contemple la Loi juste.

374. Quelle qu'en soit l'origine, l'attention correcte
(concernant) la production et la disparition des agrégats

Procure joie et allégresse
à ceux qui comprennent l'Immortel [5].

375. Voici le début (de la carrière)
d'un moine sage ici-bas :

Le contrôle des facultés, la satisfaction,
la discipline selon le Code Monastique.

Associe-toi avec des amis vertueux
menant une vie pure et actifs.

376. On doit se comporter cordialement
et se montrer raffiné dans ses manières,

Par la suite, plein d'allégresse
on mettra fin à la douleur.

377. Comme le jasmin répand
ses fleurs fanées,

Ainsi, lâchez le désir
et la haine, ô moines !

378. Le corps calme, la voix calme,
l'esprit calme, (la pensée) bien concentrée,

Ayant vomi les séductions mondaines,
un tel moine est appelé « apaisé ».

379. De toi-même réprimande-toi,
contrôle-toi toi-même !

Gardé par toi-même, attentif,
tu séjourneras dans le bonheur, ô moine !

---

(1) Avaler une boule de cuivre brûlante est un supplice de l'enfer.
(2) La sagesse dans l'effort, dans l'exercice.
(3) La sagesse qui donne la connaissance de ce qu'est la réalité.
(4) La place vide, le lieu inhabité, la solitude.
(5) Le Nibbāna.

380. Le soi, en vérité, est du soi le maître.
Le soi, en vérité, est du soi la destinée.

C'est pourquoi, maîtrise ton soi,
comme un marchand un bon cheval.

381. Plein d'allégresse, le moine
qui a confiance en l'Enseignement du Bouddha

Peut atteindre l'étape calme,
l'apaisement des compositions, le bonheur [1].

382. Le moine qui, bien que jeune,
s'applique à l'Enseignement du Bouddha,

Il illumine ce monde,
comme, sortie d'un nuage, la lune.

CHAPITRE VINGT-SIXIÈME

Brāhmaṇa-Vagga

383. Chinda sotaṃ, parakkama,
saṅkhārānaṃ khayaṃ ñatvā
kāme panuda, brāhmaṇa,
akataññū'si, brāhmaṇa.

384. Yadā dvyesu dhammesu
ath'assa sabbe saṃyogā
pāragū hoti brāhmaṇo,
atthaṃ gacchanti jānato.

385. Yassa pāraṃ apāraṃ va
vītaddaraṃ [2] visaṃyuttaṃ
pārāpāraṃ na vijjati,
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

386. Jhāyiṃ virajam āsīnaṃ
uttamatthaṃ anuppattaṃ
katakiccaṃ anāsavaṃ,
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

387. Divā tapati ādicco,
sannaddho khattiyo tapati,
atha sabbam ahorattiṃ
rattim ābhāti candimā,
jhāyī tapati brāhmaṇo,
Buddho tapati tejasā.

388. Bāhitapāpo hi [3] brāhmaṇo
pabbājay' [5] attano malaṃ
samacariyā samaṇo'ti vuccati [4],
tasmā pabbajito'ti vuccati.

389. Na brāhmaṇassa pahareyya,
dhī brāhmaṇassa hantāraṃ,
nāssa [6] muñcetha [7] brāhmaṇo,
tato dhī y'assa muñcati.

---

(1) Le Nibbāna.
(2) L'édition cambodgienne écrit : *vītadūraṃ*.
(3) Certaines éditions écrivent : *ti*.
(4) Dans l'édition cambodgienne *vuccati* est omis.
(5) L'édition cambodgienne écrit : *pabbājeyyam*.
(6) L'édition birmane écrit : *n'assa*.
(7) L'édition cambodgienne écrit : *muñceyya*.

390. Na brāhmaṇassaetad akiñci seyyo
yato yato hiṃsamano nivattati,
yadā nisedho manaso piyehi,
tato tato sammati [1] -m-eva [2] dukkhaṃ.

391. Yassa kāyena vācāya
saṃvutaṃ tīhi ṭhānehi
manasā n'atthi dukkaṭaṃ,
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

392. Yamhā Dhammaṃ vijāneyya
sakkaccaṃ taṃ namasseyya,
Sammāsambuddhadesitaṃ [3],
aggihuttaṃ va brāhmaṇo.

393. Na jaṭāhi, na gottena [4],
yamhi saccañ ca Dhammo ca,
na jaccā [5] hoti brāhmaṇo,
so sukhī [6], so ca brāhmaṇo.

394. Kin te jaṭāhi dummedha,
abbhantaran te gahanaṃ [8]
kin te ajinasāṭiyā [7],
bāhiraṃ parimajjasi.

395. Paṃsukūladharaṃ jantuṃ
ekaṃ [9] vanasmiṃ jhāyantaṃ
kisaṃ dhamanisanthataṃ
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

396. Na câhaṃ brāhmaṇaṃ brūmi
bhovādī nāma so hoti,
akiñcanam anādānaṃ
yonijaṃ mattisambhavaṃ,
sa ve [10] hoti sakiñcano,
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

397. Sabbasaṃyojanaṃ chetvā
saṅgâtigaṃ visaṃyuttaṃ
yo ve na paritassati,
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

398. Chetvā nandiṃ [11] varattañ ca
ukkhittapaḷighaṃ [13] buddhaṃ
sandānaṃ [12] sahanukkamaṃ,
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

399. Akkosaṃ vadhabandhanañ ca
khantibalaṃ balânīkaṃ
aduṭṭho yo titikkhati,
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

400. Akkodhanaṃ vatavantaṃ
dantaṃ antimasārīraṃ
sīlavantaṃ anussutaṃ [14],
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

401. Vāri pokkharapatte va
yo na lippati [15] kāmesu
āragge-r-iva sāsapo,
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

402. Yo dukkhassa pajānāti
pannabhāraṃ visaṃyuttaṃ,
idh'eva khayam [16] attano,
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

403. Gambhīrapaññaṃ medhāviṃ,
uttamatthaṃ anuppattaṃ,
maggâmaggassa [17] kovidaṃ,
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

---

(1) L'édition cambodgienne écrit : *samma*.
(2) L'édition siamoise écrit : *c'eva*.
(3) L'édition cambodgienne écrit : *Sammāsambuddhassa desitaṃ*.
(4) Certaines éditions écrivent : *gottehi*.
(5) L'édition cambodgienne écrit : *jaccāhi*.
(6) Certaines éditions écrivent : *sucī* qui signifie : « pur ».
(7) L'édition cambodgienne écrit : *ajinasātakaṭiyā*.
(8) Certaines éditions écrivent : *gahaṇaṃ*.
(9) L'édition cambodgienne écrit : *ekakaṃ*.
(10) Certaines éditions écrivent : *ce*.
(11) L'édition siamoise écrit : *naddhiṃ*.
(12) L'édition siamoise écrit : *sandāmaṃ*; l'édition birmane : *sandanaṃ*.
(13) L'édition birmane écrit : *ukkhittaṃ paḷighaṃ*.
(14) Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *anussadaṃ*.
(15) Certaines éditions écrivent : *limpati*.
(16) L'édition cambodgienne écrit : *kheyyaṃ*.
(17) L'édition cambodgienne écrit : *maggâmaggakovidaṃ*.

404. Asaṃsaṭṭhaṃ gahaṭṭhehi, anāgārehi cûbhayaṃ,
anokasārim [1] appicchaṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

405. Nidhāya daṇḍaṃ bhūtesu tasesu thāvaresu ca,
yo na hanti na ghāteti, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

406. Aviruddhaṃ viruddhesu attadaṇḍesu nibbutaṃ,
sâdānesu anâdānaṃ tam ahaṃ brumi brāhmaṇaṃ.

407. Yassa rāgo ca doso ca māno makkho ca pātito,
sāsapo-r-iva āraggā [2], tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

408. Akakkasaṃ viññāpaniṃ giraṃ saccaṃ udīraye [3],
yāya nâbhisaje kañci [4], tam ahaṃ brumi brāhmanaṃ.

409. Yo'dha dīghaṃ va [5] rassaṃ vā aṇuṃ thūlaṃ subhâsubhaṃ
loke adinnaṃ nâdiyati [6], tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

410. Āsā yassa na vijjanti asmiṃ [7] loke paramhi ca,
nirāsayaṃ [8] visaṃyuttaṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

411. Yassâlayā na vijjanti, aññāya akathaṅkathī,
Amatogadham [9] anuppattaṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

412. Yo'dha puññañ ca pāpañ ca ubho saṅgam upaccagā,
asokaṃ virajaṃ suddhaṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

413. Candaṃ va vimalaṃ suddhaṃ vippasannam anāvilaṃ,
nandībhavaparikkhīṇaṃ [10], tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

414. Yo'maṃ [11] paḷipathaṃ duggaṃ saṃsāraṃ moham accagā,
tiṇṇo pāragato jhāyī anejo akathaṅkathī,
anupādāya nibbuto, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

415. Yo'dha kāme pahatvāna [12] anāgāro paribbaje,
kāmabhavaparikkhīṇaṃ [13], tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

416. Yo'dha taṇhaṃ pahatvāna [12] anāgāro paribbaje,
taṇhābhavaparikkhīṇaṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

417. Hitvā mānusakaṃ yogaṃ, dibbaṃ yogaṃ upaccagā,
sabbayogavisaṃyuttaṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

418. Hitvā ratiñ ca aratiñ ca, sītibhūtaṃ nirūpadhiṃ,
sabbalokâbhibhuṃ vīraṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

---

(1) L'édition cambodgienne écrit : *anokkasāram.*
(2) L'édition cambodgienne écrit : *āragge.*
(3) L'édition cambodgienne écrit : *udiriye.*
(4) Certaines éditions écrivent : *kiñci.*
(5) L'édition cambodgienne écrit : *vā.*
(6) L'édition cambodgienne écrit : *adinnâdiyati;* l'édition birmane : *adinna nâdīyi.*
(7) L'édition cambodgienne écrit : *tasmiṃ.*
(8) Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *nirāsāsaṃ.*
(9) L'édition cambodgienne écrit : *Amatam idha.*
(10) L'édition cambodgienne écrit : *nandabhavaparikkhīṇaṃ.*
(11) Certaines éditions écrivent : *yo imaṃ.*
(12) Les éditions cambodgienne et birmane écrivent : *pahantvāna.*
(13) Certaines éditions écrivent : *kāmābhavaparikkhīṇaṃ.*

419. Cutiṃ yo vedi sattānaṃ upapattiñ ca [1] sabbaso,
asattaṃ sugataṃ buddhaṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

420. Yassa gatiṃ na jānanti devā gandhabbamānusā,
khīṇâsavaṃ Arahantaṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

421. Yassa pure ca paccha ca majjhe ca n'atthi kiñcanaṃ,
akiñcanam anādānaṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

422. Usabhaṃ pavaraṃ vīraṃ mahesiṃ vijitāvinaṃ,
anejaṃ nahātakaṃ [2] buddhaṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

423. Pubbenivāsaṃ yo vedi, saggâpāyañ ca passati,
atho jātikkhayaṃ patto, abhiññāvosito muni,
sabbavositavosānaṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

Brāhmaṇa-Vagga – Le Brahmane

383. Interromps le courant [3], fais des efforts,
chasse les désirs, ô brâhmane !

Ayant connu l'épuisement des compositions [4],
tu connais l'incréé [5], ô brâhmane !

384. Quand, dans les deux ordres de choses [6],
le brâhmane est arrivé sur la rive opposée [7],

Alors, tous les liens
de ce sage disparaissent.

385. Celui pour qui n'existent plus
ni cette rive [8], ni l'autre [9], ni même l'ensemble des deux rives,

Qui est sans peur et sans lien,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

386. Méditant, dépourvu de poussière [10], assis [11],
ayant accompli sa tâche, dépourvu de corruption,

Ayant atteint le but suprême [12],
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

---

(1) L'édition siamoise écrit : *uppattiñ c'eva*.
(2) L'édition cambodgienne écrit : *ṇhātakaṃ*; l'édition birmane *nhātakaṃ*.
(3) Le courant de la soif.
(4) La disparition des cinq agrégats.
(5) Le Nibbāna.
(6) Ce sont la quiétude (*samatha*) et la contemplation (*vipassanā*).
(7) Le Nibbāna.
(8) Les six organes des sens.
(9) Les six objets des sens.
(10) Dépourvu du désir.
(11) Assis tout seul dans la forêt.
(12) L'Arahatta ou le Nibbāna.

387. Le jour brûle le soleil.
La nuit resplendit la lune.

Équipé, le prince brûle.
Méditant, brûle le brâhmane.

Mais sans cesse, jour et nuit,
le Bouddha brûle par son rayonnement [1].

388. Il a écarté le mal, en effet, le brâhmane;
en raison de sa conduite calme, on l'appelle « religieux ».

Il chasse ses propres taches,
c'est pourquoi il est appelé « ascète errant ».

389. On ne doit pas frapper un brâhmane [2],
mais un brâhmane [3] ne doit pas se laisser aller (à la colère).

Honte à qui frappe un brâhmane [3],
d'autant plus honte (au brâhmane) [3] qui se laisse aller (à la colère).

390. Pour un brâhmane [3] ceci [4] est meilleur,
quand il détourne son esprit des choses qui lui sont chères [5].

A chaque fois que l'esprit de nuisance est refoulé [6],
la douleur s'apaise.

391. Celui dont il n'existe aucun méfait,
du corps, de la voix ni de l'esprit,

Qui est discipliné dans ces trois cas,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

392. Celui grâce à qui on peut comprendre la Loi
enseignée par le Bouddha Parfait,

On doit le saluer respectueusement
comme un brâhmane le feu sacrificiel.

393. Ce n'est ni par les tresses, ni par le clan,
ni par la naissance que l'on est un brâhmane.

Celui en qui existent la vérité et la Loi,
celui-là est heureux [7], c'est un brâhmane.

394. A quoi bon tes tresses, ô homme stupide ?
A quoi bon la peau d'antilope qui te sert de vêtement ?

A l'intérieur tu es un fourré [8].
A l'extérieur tu te pares.

---

(1) Son rayonnement à cinq causes : sa conduite (*caraṇa*), ses qualités (*guṇa*), sa sagesse (*paññā*), son mérite (*puñña*) et sa Loi (*Dhamma*).

(2) Un brahmane de caste ou un religieux qui est brahmane de vertu.

(3) Un religieux qui est brahmane de vertu.

(4) Le fait de refouler la colère.

(5) Le fait de se laisser aller à la colère.

(6) L'esprit de nuisance disparaît par l'*Anāgāmimagga*, la voie de celui qui ne revient plus en ce monde, troisième degré des Ariya.

(7) Voir note 6, p. 312.

(8) Un fourré de ses souillures que sont notamment les désirs.

395. La personne portant des haillons,
émaciée, aux veines saillantes,
Méditant seule dans un bois,
je l'appelle « brâhmane ».

396. Je ne l'appelle pas brâhmane,
celui qui, né de race et de mère (brahmaniques),
N'est en fait qu'un « Mon Cher »[1]
bien nanti.
Celui qui n'a rien, qui ne s'attache à rien,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

397. Ayant coupé tous les liens,
celui qui ne tremble pas,
Qui a vaincu l'attachement et est débarrassé des liens,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

398. Celui qui, ayant coupé le lien[2], la courroie[3],
l'entrave[4] avec la bride[5],
Ayant enlevé le verrou[6], est éveillé,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

399. L'insulte, le fouet et le lien,
celui qui, étant innocent, les supporte,
Ayant pour force la patience, ce puissant dispositif de bataille,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

400. Celui qui est dépourvu de colère, fidèle à ses vœux,
vertueux, dépourvu d'orgueil,
Dompté, (vivant) dans son dernier corps,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

401. Comme l'eau sur une feuille de lotus
ou un grain de moutarde sur une pointe d'aiguille,
Celui qui ne se souille pas dans les plaisirs des sens,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

402. Celui qui comprend l'épuisement
de sa propre douleur ici-bas,
Ayant déposé son fardeau[7], libre de liens,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

403. Ayant une profonde sagesse, intelligent,
versé en ce qui est la bonne et la mauvaise voies,
Ayant atteint le but suprême[8],
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

---

(1) Nom donné à un brahmane qui interpelle autrui par l'expression « Mon cher » (*Bho-vādin*).
(2) La colère (*kodha*).
(3) La soif (*taṇhā*).
(4) La spéculation (*diṭṭhi*).
(5) Les inclinations mentales (*anusaya*).
(6) L'ignorance (*avijjā*).
(7) Le fardeau des agrégats.
(8) L'Arahatta ou le Nibbāna.

404. Ne fréquentant pas les laïques
ni non plus les (ascètes) dépourvus de maison,

Errant sans gîte, ayant peu de désirs,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

405. Ayant déposé le bâton à l'égard des êtres
craintifs [1] ou fermes [2],

Celui qui ne frappe ni ne fait frapper,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

406. Non hostile parmi ceux qui sont hostiles,
apaisé parmi ceux qui brandissent le bâton,

Sans attachement [3] parmi ceux qui sont attachés,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

407. Celui chez qui la passion, la haine,
l'orgueil et l'hyprocrisie sont tombés,

Comme un grain de moutarde de la pointe d'une aiguille,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

408. Celui qui peut prononcer des paroles
douces, instructives et conformes à la vérité,

Qui ne prononce aucune imprécation contre quiconque,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

409. Celui qui, en ce monde, ne prend jamais
ce qui n'est pas donné, que ce soit long ou court,

Menu ou grossier, beau ou laid,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

410. Celui qui n'a pas de désir
en ce monde ni dans l'autre,

Dépourvu d'inclination [4] et de lien [5],
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

411. Celui qui n'a pas d'attachement,
qui, grâce à la connaissance suprême, est débarrassé des doutes [6],

Plongé dans l'Immortel [7] qu'il a atteint,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

412. Celui qui, ici-bas, a transcendé
le bien et le mal à la fois ainsi que l'attachement,

Dépourvu de chagrin et de poussière [8], pur,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

---

(1) Les êtres dominés par la soif.
(2) Les êtres dépourvus de soif.
(3) Sans attachement aux agrégats avec illusion du soi.
(4) Dépourvu de soif.
(5) Dépourvu de toute impureté.
(6) Littéralement : « qui n'exprime pas de doutes ».
(7) Le Nibbāna.
(8) La poussière du désir.

413. Celui qui, tel la lune, est immaculé, pur,
serein et limpide,
Qui a complètement épuisé l'existence et ses joies,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

414. Celui qui a dépassé le chemin dangereux [1]
et difficile à parcourir [2], la transmigration et l'erreur,
Qui, ayant traversé [3] et étant parvenu à l'autre rive, médite,
immuable [4], dépourvu de doutes [5]
Et d'attachement, apaisé [6],
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

415. Celui qui, ici-bas, ayant abandonné les désirs,
sans gîte, peut errer,
Qui a complètement épuisé l'existence et ses désirs,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

416. Celui qui, ici-bas, ayant abandonné la soif,
sans gîte, peut errer,
Qui a complètement épuisé l'existence et sa soif,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

417. Celui qui, ayant abandonné le joug [7] humain,
a déposé le joug [7] divin,
Débarrassé de tous les jougs [8],
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

418. Celui qui, ayant abandonné le plaisir [9] et le déplaisir [10],
refroidi [11], débarrassé du substrat (des passions),
Ce héros souverain de tous les mondes,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

419. Celui qui connaît les décès des êtres
et leurs renaissances entièrement,
Détaché, bien parti [12], éveillé [13],
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

---

(1) C'est-à-dire le désir.
(2) C'est-à-dire les souillures mentales.
(3) Ayant traversé les quatre torrents qui sont :
le désir (*Kāma*);
l'existence (*Bhava*);
les spéculations (*Diṭṭhi*);
l'ignorance (*Avijjā*).
(4) Immuable en raison de l'absence de soif.
(5) Littéralement : « qui n'exprime pas de doutes ».
(6) Il a atteint le Nibbāna qui est l'apaisement de toutes les souillures.
(7) Le désir.
(8) C'est-à-dire les quatre jougs ou les quatre torrents (*ogha*) qui sont : le désir, l'existence, les spéculations et l'ignorance.
(9) Le plaisir des sens.
(10) Le déplaisir de la vie solitaire dans la forêt.
(11) Refroidi par l'extinction du feu des passions.
(12) Bien parti vers le Nibbāna.
(13) Eveillé par la clairvoyance des quatre Nobles Vérités.

420. Celui dont ne connaissent la destinée
ni les dieux, ni les gandhabba [1], ni les hommes,

Dont les souillures sont épuisées, Arahant,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

421. Celui qui n'a plus rien [2]
ni avant [3], ni après [4], ni au milieu [5],

Qui est dépourvu de tout [6], sans attachement,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

422. Ce taureau, ce héros excellent,
ce grand sage victorieux [7],

Immuable, baigné [8], éveillé,
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

423. Celui qui connaît ses existences antérieures,
qui voit le ciel et l'enfer,

Qui a obtenu l'épuisement des naissances,
le sage silencieux qui a maîtrisé les connaissances surhumaines,

Qui a accompli tout ce qui devait être accompli [9],
celui-là, je l'appelle « brâhmane ».

---

(1) Les musiciens célestes de la cour d'Inda.
(2) Qui n'a plus de passion.
(3) C'est-à-dire les agrégats passés.
(4) C'est-à-dire les agrégats futurs.
(5) C'est-à-dire les agrégats présents.
(6) Dépourvu notamment du désir.
(7) Victorieux de la Mort.
(8) Lavé, débarrassé de tous les tourments.
(9) Qui a accompli l'état de chasteté, la vie pure et sainte.

LES RÉCITS CANONIQUES DU CARIYĀPIṬAKA ET LES JĀTAKA PĀLI

TRADUCTION DU CARIYĀPIṬAKA

par

le Vénérable P. S. DHAMMARAMA

INTRODUCTION

par

André BAREAU

La « Corbeille de la Conduite », *Cariyā-Piṭaka*, est l'un des quinze livres du *Khuddaka-Nikāya*. Le texte est écrit en vers d'Anuṣṭubh Chanda mais il nous est malheureusement parvenu en assez mauvais état, avec de nombreuses variantes et des passages très obscurs. Le style rappelle celui du *Dhammapada*, mais il n'en a ni la beauté ni la limpidité.

Selon la tradition du Theravāda, le *Cariyā-Piṭaka* fut récité, comme les autres ouvrages composant le Canon pāli, par le Vénérable Ānanda devant les cinq cents Arahant réunis au premier concile, celui de Rājagṛha, aussitôt après le Parinirvāṇa du Buddha. Les indianistes modernes sont généralement d'accord pour lui attribuer au contraire une date beaucoup plus tardive et reconnaître en lui l'un des derniers ouvrages du Canon pāli, notamment du *Sutta-Piṭaka*. Non seulement il est toujours cité tout à la fin de celui-ci, comme étant le livre final du *Khuddaka-Nikāya*, mais on n'a, jusqu'à présent, retrouvé ni manuscrits sanskrits, ni traductions chinoises ou tibétaines d'un ouvrage analogue qui aurait existé dans l'Inde centrale ou septentrionale, au contraire de ce qui s'est produit au sujet des *Jātaka* et de l'*Udāna*, par exemple.

Le fait que le *Cariyā-Piṭaka* répartit les divers récits qui le composent selon

une liste de perfections (*pāramitā*) qu'ils sont censés illustrer peut aussi être retenu comme une preuve de son origine tardive. En effet, la doctrine des perfections est pratiquement inconnue des Canons bouddhiques anciens, aussi bien de celui qui fut rédigé en pāli que de ceux qui le furent en prākrit ou en sanskrit et qui nous sont parvenus par fragments, généralement sous l'aspect de traductions chinoises. C'est à peine si, en de très rares endroits, le mot lui-même de *pāramitā* est employé. Dans le Canon pāli, on ne trouve une liste de dix perfections que dans un *Jātaka* (vol. I, p. 73 de l'édition de V. Fausboll, London, 1877). Cependant, la liste des perfections sur laquelle s'appuie notre ouvrage peut sembler l'une des plus archaïques qui soient, puisqu'elle ne comporte que sept termes et non dix. Les trois termes manquant — la sagesse (*paññā*), l'énergie (*viriya*) et la patience (*khanti*) — figurent au contraire toujours sur les autres listes, même dans l'Inde centrale et septentrionale, même dans le Mahāyāna. L'une d'elles, la perfection de sagesse, devait même, aux environs immédiats du début de l'ère chrétienne, fournir leur thème principal aux premiers *Sūtra* du Mahāyāna : les *Prajñāpāramitā-Sūtra*. On peut cependant se demander si l'auteur du *Cariyā-Piṭaka* ignorait vraiment les trois perfections manquantes ou si, les connaissant, il les a éliminées pour des raisons inconnues de nous. En effet, dans les listes classiques, et aussi dans celle du *Jātaka* pāli mentionné plus haut, la sagesse, l'énergie et la patience sont presque toujours citées respectivement aux troisième, quatrième et cinquième places, aussitôt après le don et la moralité qui tiennent toujours les deux premières places — après aussi le renoncement, cité en troisième lieu, dans la liste du *Jātaka* pāli. D'autre part, si nous examinons la répartition des récits du *Cariyā-Piṭaka* entre les diverses perfections, nous constatons qu'elle est très inégale : si, en effet, les deux premières perfections, le don et la moralité, sont illustrées chacune par dix récits, les cinq autres ne sont représentées que par six récits (véracité), cinq récits (renoncement), deux récits (bienveillance) et un seul récit (résolution, équanimité), et de plus cet ordre décroissant n'est pas parallèle à celui des perfections. Il n'apparaît donc nullement comme certain que l'auteur ait ignoré les trois perfections manquantes et que sa liste doive être considérée comme une preuve d'archaïsme.

Un autre indice de l'origine tardive de l'ouvrage peut être tiré de la comparaison entre son texte et celui des *Jātaka* qu'il résume. Sur trente-cinq récits, trente-quatre sont tirés de la recension pālie des *Jātaka*, qu'il abrège de telle sorte que son texte manque souvent de clarté. De toute évidence, ses récits ne pouvaient être correctement compris que par des personnes connaissant bien lesdits *Jātaka*, beaucoup plus développés, et pouvant ainsi saisir le sens des nombreuses allusions faites à tel ou tel de leurs détails. Le *Cariyā-Piṭaka* est donc postérieur à ces *Jātaka* qu'il résume, sinon peut-être à l'ensemble de la collection canonique des *Jātaka* pālis. Quant à l'unique récit qui ne provienne pas de cette source, il est tiré du *Sutta* 19 du *Dīgha-Nikāya :* c'est celui de Mahā-Govinda, le cinquième de ceux qui illustrent la première perfection. Ce *Sutta* a son correspondant dans le *Dīrgha-Āgama* traduit en chinois (édition du Taishō Issaikyō : n° 1, *Sūtra* n° 3, p. 30*b*-34*b*) et aussi dans le *Mahāvastu* (vol. III, p. 197 et suiv. de l'édition Senart), ce qui prouve sa grande diffusion et, sans doute aussi, son ancienneté.

Signalons que, dans l'Introduction aux *Jātaka* intitulée *Nidāna-Kathā*, est résumé un *Cariyā-Piṭaka* qui diffère considérablement de notre texte et qui, selon Winternitz, serait très probablement une recension plus ancienne de celui-ci.

Pour donner une idée de la mesure dans laquelle notre ouvrage abrège les *Jātaka* sur lesquels il se base, au point d'en être souvent obscur, nous prendrons trois exemples. La « Conduite du Sage Sacca » (ci-dessous, n° 28) résume

en une seule stance les six pages du *Saccaṅkira-Jātaka* (nº 73, vol. I, p. 322-327). La « Conduite de Mahā-Govinda » (nº 5) abrège en trois stances les trente-deux pages du *Mahā-Govinda-Sutta* (*Dīgha-Nikāya*, vol. II, p. 220-252 de l'édition de la Pāli Text Society). La « Conduite du roi Sutasoma » (nº 32) ne comporte que six stances contre cinquante-six pages dans le *Mahā-Sutasoma-Jātaka* (nº 537, vol. V, p. 456-511).

—

LISTE DES TRENTE-CINQ CONDUITES [1]
AVEC LES TEXTES CORRESPONDANTS

1	Akatti-Cariyaṃ	Akatti-Jātaka, nº 480 *Jātaka* vol. IV, p. 236-242.
2	Saṅkha-Cariyaṃ................	Saṅkha-Jātaka, nº 442 *Jātaka* vol. IV, p. 15-22.
3	Kurudhamma-Cariyaṃ...........	Kurudhamma-Jātaka, nº 276 *Jātaka* vol. II, p. 365-381.
4	Mahā-Sudassana-Cariyaṃ.........	Mahā-Sudassana-Jātaka, nº 95 *Jātaka* vol. I, p. 391-393.
5	Mahā-Govinda-Cariyaṃ	Mahā-Govinda-Sutta, *Dīgha-Nikāya* II, p. 220-252.
6	Nimi-rāja-Cariyaṃ..............	Nimi-Jātaka, nº 541 *Jātaka* vol. VI, p. 95-129.
7	Canda-kumāra-Cariyaṃ	Khaṇḍahāla-Jātaka, nº 542 *Jātaka* vol. VI, p. 129-155.
8	Sivi-rāja-Cariyaṃ..............	Sivi-Jātaka, nº 499 *Jātaka* vol. IV, p. 401-412.
9	Vessantara-Cariyaṃ.............	Vessantara-Jātaka, nº 547 *Jātaka* vol. VI, p. 479-593.
10	Sasa-paṇḍita-Cariyaṃ............	Sasa-Jātaka, nº 316 *Jātaka* vol. III, p. 51-56.
11	Sīlava-nāga-Cariyaṃ.............	Sīlava-nāga-Jātaka, nº 72 *Jātaka* vol. I, p. 319-322.
12	Bhūridatta-Cariyaṃ.............	Bhūridatta-Jātaka, nº 543 *Jātaka* vol. VI, p. 157-219.
13	Campeyya-nāga-Cariyaṃ	Campeyya-Jātaka, nº 506 *Jātaka* vol. IV, p. 454-468.
14	Cūla-Bodhi-Cariyaṃ.............	Culla-Bodhi-Jātaka, nº 443 *Jātaka* vol. IV, p. 22-27.
15	Mahiṃsa-rāja-Cariyaṃ...........	Mahisa-Jātaka, nº 278 *Jātaka* vol. II, p. 385-387.
16	Ruru-rāja-Cariyaṃ..............	Ruru-Jātaka, nº 482 *Jātaka* vol. IV, p. 255-263.
17	Mātaṅga-Cariyaṃ...............	Mātaṅga-Jātaka, nº 497 *Jātaka* vol. IV, p. 375-390.

[1] Table de concordance de la *Jātakamālā* et du *Cariyāpiṭaka* par L. Feer, *JA*, 1875, p. 357-433. Feer signale (après Speyer) que le Jātaka de la tigresse que le Buddha nourrit de son corps ne se trouve ni dans le *Jātaka* pāli ni dans le *Cāriyāpiṭaka*. Cf. *JA*, 1899, p. 272-303.

18 Dhammādhamma-Devaputta-Cariy. .	Dhamma-Jātaka, n° 457 *Jātaka* vol. IV, p. 100-104.
19 Jayaddisa-Cariyaṃ..............	Jayaddisa-Jātaka, n° 513 *Jātaka* vol. V, p. 21-36.
20 Saṅkha-pāla-Cariyaṃ............	Saṅkha-pāla-Jātaka, n° 524 *Jātaka* vol. V, p. 161-177.
21 Yudhañjaya-Cariyaṃ............	Yuvañjaya-Jātaka, n° 460 *Jātaka* vol. IV, p. 119-123.
22 Somanassa-Cariyaṃ.............	Somanassa-Jātaka, n° 505 *Jātaka* vol. IV, p. 444-454.
23 Ayoghara-Cariyaṃ..............	Ayoghara-Jātaka, n° 510 *Jātaka* vol. IV, p. 491-499.
24 Bhisa-Cariyaṃ..................	Bhisa-Jātaka, n° 488 *Jātaka* vol. IV, p. 304-314.
25 Soṇa-paṇḍita-Cariyaṃ............	Soṇa-Nanda-Jātaka, n° 532 *Jātaka* vol. V, p. 312-332.
26 Temiya-Cariyaṃ................	Mūgapakkha-(Temiya)-Jātaka, n° 538 *Jātaka* vol. VI, p. 1-30.
27 Kapi-rāja-Cariyaṃ..............	Kapi-Jātaka, n° 250 *Jātaka* vol. II, p. 268-270.
28 Saccasavhaya-paṇḍita-Cariyaṃ.....	Saccaṅkira-Jātaka, n° 73 *Jātaka* vol. I, p. 322-327.
29 Vaṭṭa-potaka-Cariyaṃ............	Vaṭṭa-Jātaka, n° 35 *Jātaka* vol. I, p. 212-215.
30 Maccha-rāja-Cariyaṃ.............	Maccha-Jātaka, n° 75 *Jātaka* vol. I, p. 329-332.
31 Kaṇha-Dīpāyana-Cariyaṃ.........	Kaṇha-Dīpāyana-Jātaka, n° 444 *Jātaka* vol. IV, p. 27-37.
32 Sutasoma-Cariyaṃ...............	Mahā-Sutasoma-Jātaka, n° 537 *Jātaka* vol. V, p. 456-511.
33 Suvaṇṇa-Sāma-Cariyaṃ..........	Sāma-Jātaka, n° 540 *Jātaka* vol. VI, p. 68-95.
34 Ekarāja-Cariyaṃ................	Ekarāja-Jātaka, n° 303 *Jātaka* vol. III, p. 13-15.
35 Mahā-Lomahaṃsa-Cariyaṃ........	Lomahaṃsa-Jātaka, n° 94 *Jātaka* vol. I, p. 389-391.

NAMO

TASSA BHAGAVATO ARAHATO SAMMASAMBUDDHASSA!

HOMMAGE
A LUI LE BÉNI, LE TRÈS SAINT,
LE PARFAITEMENT ÉVEILLÉ!

CARIYĀ-PIṬAKA
CORBEILLE DE LA CONDUITE

INTRODUCTION

1. Durant quatre Asaṅkheyya [1]
 et cent mille Kappa [2],

 Dans cet intervalle de temps, toute ma conduite était
 maturation de l'Éveil.

2. Faisant exception de ma conduite
 dans n'importe quelle existence des Kappa passés,

 Je ne parlerai que de ma conduite dans ce Kappa.
 Écoute-moi donc [3]!

---

[1] *Asaṅkheyya* signifie « nombre incalculable ». Les lexicographes le définissent comme un nombre valant 10.000.000 *Mahākathāna* c'est-à-dire un nombre qui se termine par 140 zéros.

[2] Mesure du temps fixant l'âge du monde, durée du monde, ère cosmique.

[3] L'auteur du *Cariyā-Piṭaka* a voulu nous faire connaître que c'était la parole du Buddha.

PAṬHAMO PARICCHEDO - PREMIER CHAPITRE

DĀNA-PĀRAMITĀ - LA PERFECTION DU DON

1. — *Akitti-Cariyaṃ* [1] – La Conduite d'Akitti [2]

1. Quand j'étais un ascète
du nom d'Akitti,

Retiré dans une clairière sauvage [3],
vivant dans une grande forêt vide (inhabitée),

2. En ce temps-là, le Souverain du Triple Ciel [4] (Inda),
effrayé par l'ardeur de mes austérités,

S'étant déguisé en brahmane,
s'approcha de moi pour mendier [5].

3. L'ayant vu debout à ma porte,
avec un récipient, j'y déposai

Des feuilles fraîches (légumes) non imprégnées d'huile et non salées,
apportées de la pente d'une montagne.

4. Lui ayant donné ces feuilles,
ayant retourné le bol (vide),

J'abandonnai la recherche de toute nouvelle (nourriture)
et j'entrai dans la hutte de feuilles.

---

(1) Cf. Akitti-Jātaka, Jātaka nº 480, vol. IV, p. 236-242.

(2) Dans l'édition de B. C. Law on a : *Akatti*. La signification d'*Akitti*, qui est : « Sans Réputation » ou « Sans Renommée », ne semble pas bonne.

(3) L'édition de B. C. Law écrit : *vivinakānane* pour : *vivanakānane*.

(4) Le Ciel des Trente-trois dieux dont Inda ou Sakka est le chef.

(5) Le Bodhisatta était pour cette fois-ci, un brahmane magnat de Bénarès. Après avoir donné toutes ses richesses, il se retira dans la forêt avec sa sœur appelée *Yasavatī*. Il se gêna en face des présents et des offrandes qu'on lui présentait en hommage; il quitta sa sœur et alla se fixer dans une île appelée *Kāradīpa* connue après sous le nom d'*Ahidīpa*. Depuis il ne se nourrissait que des feuilles de l'arbre *Kāra* aspergées d'eau.

Par la vertu de son ascétisme, le trône de Sakka est échauffé et Sakka — qui était *Anuruddha* dans une de ses vies antérieures — pour mettre la sincérité de son total renoncement à l'épreuve, se déguisa en brahmane mendiant et venait lui demander trois jours de suite, toute sa nourriture quotidienne.

Sakka obtint satisfaction et fut convaincu du complet désintéressement du Bodhisatta. Ainsi lui présenta-t-il des vœux et lui promit de ne plus venir troubler son ascétisme.

5. Le deuxième jour et le troisième,
   il revint près de moi;

   Sans hésitation ni restriction,
   exactement ainsi lui en ai-je donné.

6. En raison de cela, il n'y a pas pour moi,
   dans mon corps, altération du teint (1).

   Avec plaisir, un plaisir consistant en bonheur et en joie,
   je passe le temps, ce jour.

7. Si dans un mois ou deux,
   j'obtiens le donataire de choix (2),

   Sans hésitation ni restriction,
   je lui ferai un don suprême.

8. En lui faisant un don,
   je n'avais pour but, ni gloire ni gain matériel.

   Ayant pour but l'Omniscience,
   j'ai accompli ces actes.

---

2. — *Saṅkha-Cariyam* (3) – La Conduite de Saṅkha (4)

1. Une autre fois, quand j'étais
   un brahmane du nom de Saṅkha,

   Désireux de traverser la grande mer,
   je me dirigeai vers le port (5).

---

(1) Par regret d'avoir donné toute sa nourriture sans en rien garder pour lui-même.

(2) Personne vertueuse, de grand mérite, digne de recevoir des dons.

(3) Cf. Saṅkha-Jātaka, Jātaka n° 442, vol. IV, p. 15-22.

(4) *Saṅkha* signifie « conque ».

(5) D'après le *Jātaka*, le Bodhisatta avait une fois incarné la vie d'un riche brahmane du nom de *Saṅkha* dans la ville de *Molinī* (Bénarès). Il était très généreux et dépensait chaque jour six cents mille écus pour les aumônes. Pour éviter tout épuisement de ressources, ce qui l'empêche de continuer ses actes de charité, il fit construire un navire qu'il a bien chargé de marchandises et se prépara à partir pour *Suvaṇṇabhūmi* (un des pays riverains ou une des îles se trouvant quelque part à la limite du golfe de Bengale et de la mer de Chine).

Un *Pacceka-Buddha*, ayant vu dans sa vision divine, le danger qui attendait *Saṅkha* dans sa prochaine traversée, fit une apparition devant celui-ci, sur le chemin du port maritime. *Saṅkha* lui rendit hommages et lui a offert ses souliers et son parasol.

Après une semaine de traversée, le navire de *Saṅkha* coula. Prenant avec lui un de ses compagnons, il se jeta à la mer et la traversa à la nage dans la direction de la ville de *Molinī*. Il nageait ainsi pendant une semaine jusqu'à ce que *Maṇimekkhalā*, divinité de la mer, un jour de Pleine Lune, l'ayant vu dans cette triste situation, vint à son secours et lui offrit la nourriture. Cependant, étant un fervent *Upāsaka*, *Saṅkha* refusa parce que ce jour est un jour d'*Uposatha*, jour de jeûne. La divinité lui rappela que les hommages et les dons qu'il a faits au *Pacceka-Buddha* avant son embarquement furent la cause de sa venue à son secours et ainsi elle offrit une faveur à choisir. *Saṅkha* demanda alors à la divinité de le faire parvenir jusqu'à la ville de *Molinī*. La divinité lui fournit sur le fait un navire plein de trésors qui conduisait lui et son compagnon jusqu'à destination.

2. Là, je vis [1] sur le chemin en face,
   l'Invaincu [2] Né-de-Lui-Même (le Pacceka-Buddha),
 Engagé dans un chemin de désert,
   (marchant) sur le sol dur et brûlant.

3. Ayant vu celui-ci sur le chemin en face de moi,
   je pensai à ce fait :
 « Ce champ (de mérite) est échu
   à l'être qui a le désir du mérite.

4. Comme un cultivateur [3] qui,
   ayant trouvé un champ très plaisant [4],
 N'y sème pas de semence,
   n'ayant pas besoin de céréales,

5. De même moi, assoiffé de mérite,
   ayant vu le meilleur des champs (de mérite),
 Si je ne lui rends point hommage,
   c'est que je n'ai nul besoin de mérite.

6. Comme le Ministre qui, désireux du sceau [5] (du Roi),
   aux gens dans le palais du Roi,
 S'abstient de distribuer la richesse en espèce et en nature,
   est privé du sceau,

7. De même moi, désireux de mérite,
   ayant vu le grand donataire,
 Si je ne lui fais pas de don,
   je serai privé de mérite. »

8. Précisément, ayant réfléchi,
   ayant ôté mes chaussures,
 Ayant rendu hommage à ses pieds,
   je lui offris le parasol et les sandales.

9. Certainement par ce fait, que j'étais,
   cent fois plus [6] délicat [7], établi dans le bonheur.
 En accomplissant ce don,
   ainsi je le lui ai fait.

---

(1) Dans l'édition de PTS, on a : *adassiṃ*; dans l'édition de B. C. Law, on a : *adassāmi*. La signification ne change guère.

(2) Dans l'édition de PTS, on a : *apparājita* qui est incorrect. Il faut lire : *aparājita* avec les autres éditions.

(3) *Kassaka* signifie littéralement « laboureur ». Racine : *kas* « creuser des sillons, labourer... ».

(4) Dans les éditions de PTS et de B. C. Law, on a *mahāgamaṃ*, qui signifie « tout proche », mais dans l'édition siamoise, on a *mahāramaṃ*, qui signifie « très plaisant » ou « très agréable ». Les deux significations semblent convenir car :

a. Le champ est tout proche par rapport au Pacceka-Buddha qui se trouve en face de l'être désireux de mérite.

b. Le champ est très agréable du fait que le Pacceka-Buddha est le meilleur des champs de mérite.

(5) C'est l'autorité royale déléguée par le sceau.

(6) Ceci montre que l'acte accompli produira un effet cent fois plus grand. Le Bodhisatta reçoit en retour le bonheur et la richesse, qui sont cent fois plus importants que ce qu'il a offert à l'Invaincu, le Né-de-Lui-Même (l'un des Pacceka-Buddha).

(7) *Sukhumāla* correspond en général pour le sens au sanskrit *sukumāra*, « délicat, affiné », Ardhamāgadhi *sukumāla*, *sukumāra*, mais *sukhuma* est l'équivalent pāli normal de sanskrit *sūkṣma* « subtil ».

3. — *Kurudhamma-Cariyaṃ* [1] – La Conduite de Kurudhamma [2]

1. Une autre fois, quand j'étais un roi
   du nom de Dhanañjaya [3], parvenu en bien de dix façons [4],
   A Indapaṭṭha [5],
   la plus belle des cités,

2. Des brahmanes habitant le royaume de Ka iṅga [6]
   s'approchèrent de moi,
   Et me demandèrent le roi des éléphants [7],
   considéré comme talisman de prospérité.

3. (Ils me disaient :) « La contrée est sans pluie,
   soumise à la disette [8], lourdement frappée par la famine.
   Que Votre Majesté daigne nous donner cet excellent éléphant,
   de couleur bleu-noir, du nom d'Añjana [9] ! »

4. (Je pensais :) « Un refus au mendiant, quand il m'est échu,
   n'est point convenable;
   Que mon entreprise ne soit pas interrompue !
   Je donnerai ce grand éléphant ! »

---

(1) Cf. Kurudhamma-Jātaka, Jātaka nº 276, vol. II, p. 365-381.

(2) Littéralement, « La Loi du Royaume des Kuru ». Ce royaume se trouvait au Centre de l'Inde septentrionale, au Nord de l'actuelle Delhi.

(3) *Dhanañjaya* « Triomphant en richesse ».

(4) Il s'agit des *Dasavidharājadhamma* (*Dasa* « dix » + *vidha* « sortes » + *rāja* « du roi » ou « royale » + *dhamma* « Loi, ... »), « la Loi royale de Dix Sortes ». Ce sont les devoirs que le Roi doit accomplir lui-même et faire accomplir par les autres : les ministres, les gouverneurs et le peuple, à savoir :

1º *Dāna* : La Générosité.
2º *Sīla* : La Moralité.
3º *Pariccāga* : Le Sacrifice (pour le développement du pays).
4º *Ājjava* : La Sincérité.
5º *Maddava* : La Tendresse (douceur).
6º *Tapa* : L'Observance spéciale (aux dates fixes).
7º *Akkodhana* : L'Absence de Colère.
8º *Avihiṃsā* : La Non-violence.
9º *Khanti* : La Patience.
10º *Avirodhana* : La Non-contradiction logique.

(5) Variante d'après l'édition de B. C. Law : *Indapatta*. C'est l'*Indraprastha* sanskrit, étymologiquement « La Place d'Indra ».

C'était la capitale des Pāṇḍava, la capitale du royaume des Kuru, sur l'emplacement actuel de la capitale de l'Inde, Delhi.

(6) Nom d'un pays de l'Inde, situé entre l'embouchure de la Mahānadī et celle de la Godavarī, sur la côte des Cicars, au Sud-Ouest de l'Orissa.

(7) En pāli, c'est un mot composé : *hatthi-nāga*. *Hatthi*, en sanskrit *hastin* signifie littéralement l'« être pourvu d'une main », c'est-à-dire d'une trompe, et désigne l'éléphant.

Nāga est le « serpent », le « dragon » et aussi l'« éléphant ».

Le mot *nāga* désigne aussi le Buddha, l'Arahanta et le candidat à l'état de moine bouddhiste, en raison de cette étymologie : *Na āguṃ karoti'ti* = *Nāgo* : Celui qui ne fait pas de mal, de mauvais acte.

Hatthi-nāga signifie littéralement le « dragon d'entre les éléphants », c'est-à-dire l'être éminent d'entre les éléphants.

(8) Le pāli *dubbhikkha* correspond au sanskrit *durbhikṣa*. Ce mot est formé du préfixe *du*, en sanskrit *dus* ou *dur*, qui signifie « mauvais, difficile, dangereux, défectueux, inférieur... » et du nom féminin *bhikkhā*, en sanskrit *bhikṣā*, qui signifie « l'aumône » ou « la mendicité ». Mais le mot *dubbhikkha* ou *durbhikṣa* devient un nom neutre et signifie « la pénurie ou la cherté des vivres, la famine, la disette, la misère, la détresse ».

(9) *Añjana* signifie « onguent » ou « fard pour les yeux ».

5. Tenant l'éléphant par la trompe (1),
versant sur les mains
L'eau contenue dans une aiguière (2) faite de joyaux,
je donnai l'éléphant aux brahmanes.

6. L'éléphant leur étant donné,
les Ministres me dirent ceci :
« Comment donc as-tu pu donner
aux mendiants l'éléphant de choix,

7. Considéré comme talisman de prospérité,
excellent pour la victoire dans la bataille ?
L'éléphant leur étant donné,
comment exercerez-vous la royauté ? »

8. (Je leur ai répondu :) « Ma royauté elle-même tout entière je la donne,
mon propre corps est à donner;
L'omniscience (seule) m'est chère,
c'est pourquoi j'ai donné l'éléphant. »

---

4. — *Mahāsudassana-Cariyaṃ* (3)

La Conduite de Mahāsudassana (4)

1. Quand j'étais, dans la ville de Kusāvatī (5),
un Maître de la Terre (6),

---

(1) Dans l'édition de PTS, on a *soṇḍāyaṃ*, tandis que dans les autres éditions, on a *soṇḍāya*.

(2) Le mot *bhiṅkāra* désigne un récipient en forme de bouilloire, dans lequel on met de l'eau fraîche ou parfumée destinée à être versée sur les mains des donataires ou bien, quand il s'agit d'une offrande sacrée, sur la terre.

(3) Cf. Mahāsudassana Jātaka, Jātaka nº 95, vol. I, p. 391-393.

(4) *Mahāsudassana* signifie « Celui qui a un grand et bel aspect ».

(5) *Kusāvatī* signifie « (Ville) couverte de Kusa ».

Kusa, en sanskrit *kuśa*, nom masculin, est le nom d'une herbe drue employée dans certaines cérémonies religieuses (Poa cynosuroides). Sa racine parfumée sert aux habitants de l'Inde à faire des stores et des portières. Quand on l'humecte, un parfum humide, frais et légèrement moisi s'en dégage et il semble aussitôt que l'atmosphère la plus brûlante se rafraîchisse.

Le jour de son Éveil, le Buddha reçut du Brahmane Sotthiya une brassée de cette herbe et il en fit son siège au pied de l'Arbre de Bodhi.

Ayant appris la décision du Buddha d'entrer dans la Mahāparinibbāna à Kusinārā, le Vénérable Ānanda le supplia, comme Kusinārā n'était qu'une petite ville et que les rois Malla n'étaient pas bouddhistes, de choisir plutôt, pour l'honneur des disciples, moines et laïques, comme lieu de Mahāparinibbāna, Rājagaha, capitale du royaume de Magadha où régnait le roi Ajātasattu, dévot bouddhiste, ou bien Sāvatthī, capitale du royaume de Kosala où demeuraient les plus riches et fervents bouddhistes, parmi lesquels Anāthapiṇḍika et Visākhā. Le Buddha lui répondit que si Kusinārā était une petite ville, dans le passé, elle était la plus belle des villes, sous le nom de Kusāvatī où régnait le Maître de l'Univers appelé Mahāsudassana. Et sur la demande d'Ānanda, le Buddha fit la description de cette belle ville et raconta l'histoire de cette vie antérieure (Mahāsudassana-Sutta, Dīgha-Nikāya).

Kusāvatī est donc, sur l'emplacement de Kusinārā, un des quatre lieux sacrés du Bouddhisme, appelé maintenant Kusinagar (de Kusinagara qui signifie « ville de Kusi »), tout près de la ville de Gorakhpur.

Kusa est également le nom propre d'un roi célèbre (cf. Kusa-Jātaka).

(6) *Mahīpati* signifie « le roi, le souverain, le Maître de la Terre ».

Un puissant Cakkavattin [1]
du nom de Mahāsudassana;

2. Là, trois fois par jour,
je faisais proclamer çà et là :
« Qui veut, qui désire quelque chose ?
A qui doit être donné tel bien ?

3. Qui a faim ? Qui a soif ?
Qui veut une guirlande ? Qui veut un onguent ?
Qui veut des joyaux divers ? Qui veut des vêtements ?
Qui, étant nu, veut se vêtir ?

4. Qui, sur le chemin, veut prendre le parasol ?
Qui veut des sandales en cuir de taureau fin [2] ? »
Ainsi, matin et soir,
faisais-je proclamer çà et là.

5. C'était non dans dix endroits,
ni même dans cent endroits,
Mais dans plusieurs centaines d'endroits
que la richesse était mise à la disposition des mendiants [3].

6. Le jour ou la nuit,
si un mendiant vagabond [4] venait,
Il obtenait le bien qu'il désirait,
il s'en allait les mains pleines.

7. Je fis ainsi le grand don
jusqu'à la fin de ma vie.
Je ne donnais pas de biens odieux,
mais en moi, il n'y a pas manque d'accumulation (de mérites).

---

(1) *Cakkavattin*, en sanskrit *Cakravartin*, nom masculin, signifie « Qui roule sur des roues », c'est-à-dire l'Empereur ou le Maître de l'Univers.

D'après le dictionnaire cambodgien, c'est un grand empereur doué de grand pouvoir, qui possède par sa destinée, le *Cakra*, roue merveilleuse qui l'accompagne dans la visite triomphale de tout le tour de son empire. Il est le Maître de l'Univers ayant les mers pour limites. Il pratique les vertus, observe lui-même et fait observer strictement la Loi Royale de Dix Sortes (cf. Mahāsudassana-Sutta du Dīgha-Nikāya).

(2) Dans les éditions de PTS et de B. C. Law, on a *mudusabhā*, nom employé comme adjectif, qui signifie « (en cuir de) taureau fin, tendre ».

Mudu, en sanskrit *mṛdu*, adjectif, signifie « doux, fin, tendre; délicat, gentil » et *usabha*, en sanskrit *ṛṣabha*, nom masculin, signifie « taureau ».

Mais dans l'édition siamoise, c'est plutôt *mudusubhā* « douces et belles ».

(3) *Yācaka* en pāli ou en sanskrit, nom d'agent, signifie, au sens propre du mot, « solliciteur ». C'est un mendiant qui, en général, demande sans rien dire ou ne dit que quelques mots de remerciement.

(4) *Vaṇibbaka* ou *vanibbaka* en pāli, *vanīyaka* ou *vanīpaka* ou bien *vanīka* en sanskrit, nom masculin, signifie « mendiant », mais un mendiant qui, avant de recevoir le don ou après, fait des éloges, des vœux ou des souhaits au donateur ou énumère les effets du don.

Ce nom est dérivé du mot *vaṇṇa* en pāli et *varṇa* en sanskrit, nom masculin, dans le sens d'« éloge » ou « renommée ».

Voici le sens étymologique donné par l'Abhidhānappadīpikā :

« *Mādisassa dhanaṃ datvā rājā saggaṃ gamissatī'ti ādinā dānaphalaṃ vaṇṇetvā vakati yācatī'ti Vani (ṇi) bbako.* Un *Vani (ṇi) bbaka* est celui qui demande en exposant le fruit du don ainsi : « Celui qui a donné la richesse à un homme tel que moi sera un roi ou ira au paradis », etc.

8. De même qu'un malade, en vérité,
 en vue de la délivrance complète de la maladie,

Ayant satisfait le médecin [1] par la richesse
 est guéri de la maladie.

9. De même pour moi qui,
 sachant me perfectionner complètement [2],

Comblant le manque de richesse [3],
 ai fait don aux mendiants vagabonds,

Sans regret et sans rien attendre en retour [4]
 pour atteindre à l'Éveil complet.

---

5. — *Mahāgovinda-Cariyaṃ* [5] – La Conduite de Mahāgovinda [6]

1. Une autre fois, quand j'étais
 un brahmane du nom de Mahāgovinda,

Chapelain de sept rois,
 honoré des hommes et des dieux,

---

(1) *Vejjaṃ* (en sanskrit, *Vaidya*) qui signifie « médecin, docteur » dans l'édition siamoise semble plus correct que *vajjaṃ* qui signifie « le mal » dans les éditions de PTS et de B. C. Law.

(2) *Asesato* en pāli, signifie « sans reste ».

(3) Richesse, entendue dans le sens spirituel.

(4) Dans l'édition siamoise, on a *apaccāso* qui signifie « sans rien attendre en retour », mais dans les éditions de PTS et de B. C. Law, on a *apaccāyo* qui signifie « sans condition ». Le mot *apaccāso* est adéquat.

(5) Cf. Mahāgovinda-Suttanta, Dīgha-Nikāya, vol. II.

(6) Littéralement, signifie : « Le Grand Chef (Berger) des Bœufs », *Gavam indo = Govindo;* ou « Le Grand Possesseur des Bœufs », *Gavaṃ vindati'ti = Govindo* (Abhidhānappadīpikā). Dans le Brahmanisme, c'est le nom de *Kṛṣṇa* (ou *Viṣṇu*) en tant que Berger, Chef des Troupeaux d'êtres.

Autres que bovin, bœuf et vache, *Go* signifie aussi poétiquement : « eau; organe des sens; parole, déesse de l'éloquence (Sarasvatī), etc. ». Donc, *Mahāgovinda* signifie ici, me semble-t-il, « un Grand Éloquent » ou « un Grand Orateur », puisqu'il s'agit d'un *purohita* détenteur de la parole védique utilisée dans sa fonction.

D'après le *Mahāgovinda-Suttanta*, une fois, le *Devaputta* appelé *Pañcasikha* rendit visite au Buddha sur la montagne de *Gijjhakūṭa* (tout près de Rājagaha) et l'informa d'une des réunions tenue au Ciel de *Tāvatiṃsa*. Dans cette réunion *Sakka* s'était réjoui avec les dieux dont le nombre s'est accru visiblement par la naissance de beaucoup d'autres. Ce qui prouve que ces nouveaux élus ont pratiqué dans leur précédente vie de bons *Kamma* suivant l'Enseignement du Buddha. En exprimant sa joie, *Sakka* proféra un poème d'éloges sur les huit qualités du Buddha. Le *Brahmā* appelé *Sanaṅkumāra* apparut et désira entendre ce poème d'éloges afin qu'il puisse le répéter par la suite pour son propre profit. *Sanaṅkumāra* affirma que le Buddha a été toujours sage et il raconta l'histoire du roi *Disampati* et de son fils, le prince *Reṇu :*

Le roi *Disampati* eut un chapelain (*purohita*) nommé *Govinda*. A la mort de celui-ci, *Disampati* très affligé, nomma, sur la suggestion de son fils, le prince *Reṇu*, *Jotipāla* à la place de son père. A la mort de *Disampati*, le prince *Reṇu* monta sur le trône et avec les conseils éclairés de *Jotipāla*, il divisa le royaume en sept parties. Il garde une des divisions pour lui et confie les six autres à chacun de ses amis. Les sept parties en question sont : *Dantapura, Potana, Māhissati, Roruka, Mithilā, Campā* et *Bārānasi*. Et les rois sont respectivement : *Sattabhū, Brahmadatta, Vessabhū, Bharata, Reṇu* et deux *Dhataraṭṭha*.

En raison de l'importance de son poste et de sa vertu, *Jotipāla* fut élevé au rang de *Mahāgovinda*. Il se mettait à instruire sept brahmanes pour le poste de chapelains dont il est le grand chef. Victime de sa célébrité, *Mahāgovinda* se vit attribuer une autre, à tort d'ailleurs, celle d'avoir vu face à face,

2. En ce temps-là, avec tous les présents
que j'avais obtenus des sept règnes,

Je fis un grand don
inébranlable [1], comparable à la mer.

3. La richesse en espèces et en nature ne m'était pas odieuse,
mais en moi, il n'y avait pas de manque d'accumulation [2] (de mérites).

L'omniscience m'était bien chère,
c'est pourquoi j'ai donné cette richesse inestimable.

---

6. — *Nimirāja-Cariyaṃ* [3] – La conduite du roi Nimi [4]

1. Une autre fois, quand j'étais
à Mithilā [5], la merveilleuse cité [6],

Un grand roi du nom de Nimi,
savant, ayant en vue le bien,

2. En ce temps-là ayant fait construire une maison
ayant quatre pièces et quatre portes,

Là, je fis un don
aux animaux, aux oiseaux et aux hommes, etc. [7].

3. Ayant préparé sans interruption
des habits [8], de la literie,

De la nourriture, des boissons et des mets [9],
j'en fis un grand don.

4. Comme un serviteur qui,
en vue du gain, s'approche de son maître

Et cherche à lui plaire
par le corps, la voix et l'esprit,

---

le *Brahmā*. Devant une pareille situation, pour que son honneur soit sauf, *Mahāgovinda* voit dans la méditation, sa seule planche de salut. Alors il demanda au roi *Reṇu* l'autorisation de quitter son poste pour quatre mois. Durant sa méditation, le *Brahmā Sanaṅkumāra* apparut devant lui, lui donna l'enseignement et lui dit qu'il peut voir le *Brahmā* face à face, et qu'il peut être à son côté. *Mahāgovinda* décida enfin de quitter le monde pour suivre l'enseignement du *Brahmā Sanaṅkumāra*.

(1) Dont les mérites sont assurés avec certitude.

(2) L'édition de PTS écrit : *niccayo* pour : *nicayo*.

(3) Cf. Nimi Jātaka, Jātaka nº 541, vol. VI, p. 95-129.

(4) *Nimi* est le nom de divers rois de *Videha*, de divers autres personnages dont un fils d'*Ikṣvāku* et un fils du Ṛṣi *Dattātreya*. Le principal est le fils d'*Ikṣvāku* condamné par la malédiction de *Vasiṣṭha* à perdre son corps et qui a refusé la résurrection offerte, ne voulant pas contracter par un nouveau corps périssable de lien avec le monde et qui finalement existe dans le clin d'œil des êtres c'est-à-dire d'une existence permanente dégagée du corps mais manifestée dans de multiples instants.

(5) Capitale du pays de *Videha*, qui est une ancienne principauté de l'Inde, dans le moderne *Tirhut*, entre le *Téraï* du *Népal* au Nord, le *Tchamparan* à l'Ouest, le Gange au Sud, les districts de *Monghyr* et de *Bhagalpur* à l'Est.

(6) L'édition de B. C. Law écrit *purūttame* pour *puruttame*.

(7) *Narādīnaṃ* signifie « aux hommes », etc., mais dans l'édition de PTS on a *naranārīnaṃ* qui signifie « aux hommes et aux femmes ».

(8) *Acchādanaṃ*, nom neutre, signifie « couverture, habillement, vêtement ».

(9) *Anna* désigne plus spécialement le riz, *bhojana* les préparations culinaires qui l'accompagnent.

5. De même, dans toute mon existence,
je recherchai ce qui est né de l'Éveil.

Ayant satisfait les êtres par le don,
je ne désire que l'Éveil suprême.

7. — *Candakumāra-Cariyaṃ* [1] – La conduite du prince Canda [2]

1. Une autre fois, quand j'étais
le propre fils d'un souverain [3],

Un prince du nom de Canda,
dans la ville de Pupphavatī [4],

2. En ce temps-là, ayant renoncé aux actes de sacrifice
et quitté l'enclos des sacrifices [5],

Après avoir produit une vive émotion,
je fis un grand don.

3. Je ne bus pas, je ne mâchai pas
ni ne mangeai la nourriture

Pendant cinq ou six nuits,
n'ayant pas fait le don à quelqu'un qui en soit digne.

4. Comme un marchand qui,
ayant fait accumulation de marchandises,

Les emporte là [6]
où il peut obtenir un grand bénéfice,

5. Ainsi, sa propre nourriture,
donnée à autrui, produit un grand fruit.

C'est pourquoi il faut donner à autrui,
le fruit sera centuple.

6. Ayant connu cette conséquence,
je fais des dons dans n'importe quelle existence.

Je ne cesse pas de donner
afin de réaliser le Plein Éveil.

---

(1) Cf. Khaṇḍahāla Jātaka, Jātaka n° 542, vol. VI, p. 129-155.
(2) *Canda*, en sanskrit *Candra*, signifie « Lune ».
(3) *Ekarāja*, littéralement « Roi Unique », désigne un Roi ne se subordonnant à aucun autre, un roi indépendant.
(4) *Pupphavatī*, littéralement « Ville aux fleurs », est l'un des noms de Bénarès (Jātaka, vol. IV, p. 119).
(5) *Yaññavāṭaka* signifie « enclos des sacrifices ».
(6) Dans l'édition de B. C. Law, on a deux variantes : *tatthāharati* et *tattha naṃ harati*.

8. — *Sivirāja-Cariyaṃ* [1] – La conduite du roi Sivi [2]

1. Une fois, dans la ville du nom d'Ariṭṭha [3],
j'étais un noble du nom de Sivi.
M'étant assis dans le magnifique palais,
je pensai ainsi :

2. « Il n'existe pas de don humain [4] quel qu'il soit
que je n'aie fait.
Même si quelqu'un me demandait mon œil,
je le lui donnerais sans balancer. »

3. Ayant connu ma pensée,
Sakka [5], le Maître des dieux,
S'étant assis dans l'assemblée des dieux,
dit cette parole :

4. « S'étant assis dans le magnifique palais,
le roi Sivi, doué de grands pouvoirs,
Réfléchissant aux divers dons,
ne voit pas ce qu'il ne pourrait pas donner.

5. Est-ce vrai ou est-ce faux ?
Eh bien ! je vais le mettre à l'épreuve !
Veuillez attendre un moment,
que je connaisse son cœur. »

6. Ayant pris l'aspect d'un homme atteint de tremblement, à la tête grise,
au corps ridé, affligé par la vieillesse,
Au teint sombre,
il s'approcha du roi.

7. Alors, ayant levé
le bras gauche et le bras droit,
Ayant salué des deux mains jointes au niveau de la tête,
il dit cette parole :

8. « Je te fais une demande, ô Grand Roi,
respectueux de la Loi qui fait prospérer le royaume,
A toi dont la gloire, qui se complaît à donner,
est exaltée parmi les dieux et les hommes.

9. Mes deux yeux, mes guides,
sont aveugles, détruits;
Donne-moi un œil,
et conduis-toi avec un seul ! »

---

[1] Cf. Sivi Jātaka, Jātaka n° 499, vol. IV, p. 401-412. Cf. Mahābhārata de Foucaux, etc.

[2] En sanskrit *Śibi*. C'est le nom du roi des *Uśinara* ou du royaume qui s'appelle aussi *Sivi*, un ancien pays situé dans l'Inde centrale.

[3] Capitale du royaume de Sivi, littéralement « Intacte » ou « Saine et sauve ».

[4] C'est le don que toute autre personne peut faire.

[5] Nom sous lequel Inda est généralement désigné dans les ouvrages bouddhiques.

10. Ayant entendu sa parole,
exalté, bouleversé de joie,
Les mains jointes, frémissant d'enthousiasme,
je prononçai cette parole [1] :

11. « Ayant réfléchi [2] tout à l'heure,
je suis venu du palais ici,
Ayant connu ma pensée,
tu es venu me demander un œil.

12. Alors mon désir est réalisé,
ma pensée est accomplie.
Le meilleur des dons qui aient jamais été faits,
je le fais aujourd'hui à ce mendiant. »

13. « Viens ! Sīvaka [3], enlève (mon œil) !
Ne tarde pas [4] ! N'hésite pas !
Donne mes deux yeux,
après les avoir arrachés, au mendiant ! »

14. Alors, incité par moi,
le médecin Sīvaka, obéissant,
Ayant arraché mes yeux comme on arrache la moelle du (fruit de) palmier,
il les donna au mendiant.

15. Avant de donner, au moment de donner,
et après avoir fait le don, je demeurai conscient;
Il n'y eut pas d'altération de mon cœur
en raison de l'Éveil.

16. Mes deux yeux ne me sont pas odieux;
ma personne non plus ne m'est pas odieuse;
Mais l'omniscience m'est chère,
et c'est pourquoi j'ai donné mon œil.

---

9. — *Vessantara-Cariyaṃ* [5] – La Conduite de Vessantara [6]

1. Celle qui était ma mère,
noble du nom de Phussatī [7],
Celle-ci, dans ses naissances antérieures,
était alors la reine [8] de Sakka.

---

[1] L'édition de B. C. Law écrit *vanaṃ* pour *vacanaṃ*.

[2] Dans l'édition de B. C. Law, la variante *cintayitvāna* pour *cintayitvā* donne une syllabe de trop.

[3] C'est le nom du médecin particulier du roi Sivi d'après le Sivi Jātaka. Cf. Jīvaka est le nom du médecin du Bouddha. Ici Sīvaka apparaît comme adaptation de ce nom pour le roi Sivi.

[4] L'édition siamoise écrit *mā dandhayi* « ne tarde pas ! », tandis que les autres éditions écrivent *mā dantayi* « ne claque pas des dents! ».

[5] Cf. Vessantara Jātaka, Jātaka n° 547, vol. VI, p. 479-593.

[6] Littéralement, « (Qui est né) dans la rue des commerçants ».

[7] Littéralement, « agréable au toucher ».

[8] Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent *mahesiyā*, tandis que l'édition siamoise écrit *mahesi siyā*, en deux mots, c'est-à-dire avec un verbe « être » à l'optatif et en même temps une syllabe de plus, ce qui est incorrect.

2. Ayant vu la fin de sa vie,
   le Maître des dieux lui dit ceci :

   « Je t'accorde dix faveurs,
   choisis ce que tu veux, ô ma Bien-Aimée ! »

3. A ces mots, la reine demanda alors
   à Sakka Purinda [1] :

   « Quelle faute ai-je donc commise ?
   Pourquoi donc te suis-je devenue odieuse ?

   Tu me fais quitter ce lieu charmant,
   comme le vent (qui déracine) un arbre. »

4. A ces mots [2], Sakka
   lui dit encore ceci :

   « Aucun mal n'a été fait par toi,
   et tu n'as point cessé de m'être chère,

5. Mais ta vie approche de son terme,
   le temps de mourir viendra bientôt.

   Reçois les dix faveurs excellentes
   que je t'ai accordées. »

6. Des faveurs accordées par Sakka,
   elle fut satisfaite, joyeuse, heureuse.

---

[1] Il y a une variante dans les éditions siamoise et de B. C. Law : *pun'idaṃ*. La traduction serait alors : « Ainsi interpelée, la reine dit encore à Sakka, ces mots : ... »

On a dans l'édition de PTS, dans le Jātaka nº 547, vol. VI, p. 482 et d'ordinaire dans les textes pāli : *Purindada*. *Purinda* ici convient au mètre. *Purindada* donnerait un pied de trop. Mais le nom *Purinda* ne doit pas être simplement *Purindada* tronqué et paraît pouvoir s'expliquer comme signifiant « Indra aux villes fortes » ou « Chef des forteresses », ce qui se rapporte à la notion contenue dans le Véda, *Puraṃdara* « Briseur de forteresses ».

L'*Abhidhānappadīpikā* nous donne l'explication suivante : *Pure purimaṃ vā dadāti'ti Purindada* « Il s'appelle *Purindada* parce qu'il faisait les dons le premier ou dans son existence précédente ».

D'après le dictionnaire de G. P. Malalasekera, vol. II, p. 238, *Purindada* est l'un des noms de *Sakka*, parce que, quand il était un être humain, il faisait des dons de ville en ville (*Pure pure dānam adāsi*).

D'après le dictionnaire de R. C. Childers, p. 394-395, *Purindada* est l'un des noms de *Sakka* ou *Indra*. L'explication de ce nom donnée par le Buddha est la suivante : *Sakko Mahāli, devānam indo pubbe manussabhūto samāno pure pure dānam adāsi; tasmā Purindado'ti vuccati* « Ô Mahāli, Sakka, le chef des dieux, quand il était un être humain dans une existence antérieure, faisait les dons dans les différentes villes; à cause de cela il est appelé « Donateur des villes ».

De son côté, *Purindada* a été approché du Véda *Puraṃdara*; en sanskrit, c'est une épithète bien connue d'*Indra* : *Puraṃdara* « Briseur de forteresses ».

Dans son *Kaccāyanappakaraṇa*, p. 469, Senart identifie *Purindada* étymologiquement avec *Puraṃdara* et de cette façon, *Purindada* signifie « Briseur de forteresses ». Cette identification est inadmissible. Senart a même basé son affirmation sur le fait que l'Indra védique et l'Indra bouddhiste sont un seul et même personnage. C'est loin d'être le cas. L'Indra bouddhiste étant conçu comme doux et bienfaisant, l'épithète de « Briseur de forteresses » ne pouvait plus lui convenir et paraît avoir été remplacée, au prix d'une transformation qui ne s'explique pas par une évolution phonétique naturelle, par les désignations de *Purinda* qui ne fait que rappeler un rapport entre Inda et les villes et de *Purindada* qui indique que l'attitude d'Inda par rapport aux villes est celle d'un donateur et non plus d'un destructeur.

[2] Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *evaṃ vutte*, tandis que l'édition siamoise écrit : *evaṃ vutto*. Malgré la différence au point de vue grammatical, la signification est presque la même.

Ayant demandé de me porter dans son sein,
Phussatī choisit les dix faveurs (1).

7. Lorsque la reine Phussatī fut morte,
elle reprit naissance dans une noble famille (2).

Dans la ville de Jetuttara (3),
où elle se maria à Sañjaya (4).

8. Après que je fus descendu
dans le sein de Phussatī, ma mère chérie,

Grâce à mon rayonnement, ma mère
fut toujours heureuse de donner.

9. Aux pauvres, aux malades, aux vieillards,
aux mendiants, aux voyageurs (5),

Aux religieux, aux brahmanes, aux faibles (6)
et aux indigents (7) elle faisait des dons.

10. M'ayant porté dix mois (dans son sein),
pendant qu'elle faisait le tour (8) de la ville,

Au milieu du boulevard des vaiśya,
Phussatī me mit au monde.

11. Mon nom n'est ni relatif à celui de ma mère,
ni issu de celui de mon père (9),

J'étais né dans le boulevard des vaiśya,
c'est pourquoi je fus (nommé) Vessantara.

---

(1) D'après le Vessantara Jātaka, Jātaka n° 547, vol. VI, p. 482-483, ces dix faveurs sont :

1° L'état d'une reine principale du roi de Sivi.
2° Les yeux de couleur bleu-noir.
3° Les sourcils de couleur bleu-noir.
4° Le nom de Phussatī.
5° L'obtention d'un fils.
6° Le ventre moins volumineux (en cas de grossesse).
7° Les mamelles non pendantes.
8° L'absence des cheveux gris.
9° La beauté délicate de la peau.
10° Le pouvoir de libérer des condamnés.

(2) Elle passa de l'état d'existence divine à celui d'existence humaine.

(3) Capitale du royaume de Sivi qui est celui où devrait régner Vessantara, littéralement, « La meilleure (ville) des vainqueurs » ou « Supérieure grâce aux vainqueurs ».

(4) Le nom du roi qui devint le père de Vessantara.

(5) Dans les éditions de PTS et de B. C. Law, on a : *paṭṭhike jane* qui signifie « porteurs de haillons ». Mais dans l'édition siamoise, on a : *addhike jane* qui signifie « voyageurs, pèlerins ». Ce dernier terme semble plus correct.

(6) *Khīṇa* en pāli, *kṣīṇa* en sanskrit, adjectif verbal employé comme nom, signifie « diminué, évanescent; faible, affaibli, émacié, pauvre, misérable ».

(7) *Akiñcana* signifie « les pauvres, ceux qui n'ont rien » (*a-kiñcana*, en sanskrit *a-kiṃcana*).

(8) *Purapadakkhiṇa*. Il s'agit du tour de la ville fait en la gardant à droite. C'est en passant auprès du quartier des vaiśya, sur leur boulevard, que se produit la mise au monde.

(9) Dans l'édition de B. C. Law, on a : *mettikasambhavaṃ* « né ou issu de celui de la mère ». C'est donc une répétition. *Pettikasambhavaṃ*, dans les autres éditions et le Jātaka, qui signifie « issu de celui du père » semble plus correct et c'est la leçon qu'on attend naturellement.

12. J'étais encore un enfant,
    âgé de huit ans,
Quand, m'étant assis dans le palais,
    je pensai à faire le don :

13. « Je donnerais mon cœur, mon œil,
    même ma chair et même mon sang;
Je donnerais tout mon corps [1],
    si quelqu'un me le demandait. »

14. Pendant que je réfléchissais sincèrement,
    ni agité [2], ni changeant,
La terre couronnée des forêts
    du mont Sineru [3] trembla alors.

15. Tous les demi-mois, le quinzième jour,
    et le jour de la fin du mois, jours de l'Uposatha [4],
Étant monté sur l'éléphant appelé Paccaya,
    je m'avançais pour faire le don.

16. Des brahmanes du royaume de Kaliṅga
    s'approchèrent de moi,
Et me demandèrent le roi des éléphants,
    considéré comme talisman de prospérité [5].

17. (Ils me dirent :) « Le pays est sans pluie,
    frappé par la disette, très affamé.
Donne-nous cet éléphant excellent,
    tout blanc, le meilleur des éléphants » [5].

18. (Je pensai :) « Je donne sans hésiter,
    ce que me demandent les brahmanes.
Ce que j'ai, je ne le conserve pas.
    Mon cœur se plaît à donner.

19. Un refus au mendiant, quand il m'est échu,
    n'est point convenable.
Que mon entreprise ne soit pas interrompue !
    Je donnerai ce grand éléphant ! » [6].

20. Tenant l'éléphant par la trompe,
    versant sur les mains,
L'eau contenue dans une aiguière faite de pierre précieuse,
    je donnai l'éléphant aux brahmanes [6].

---

[1] Après cette phrase, dans l'édition siamoise, on a le mot *sāvetvā* « ayant proclamé » qui n'a pas de sens ici, tandis que dans les autres éditions, on a : *yācetvā* « ayant demandé » qui est une répétition.

[2] L'édition siamoise écrit : *akappitaṃ* « non formé, non rangé, etc. »; ce qui ne signifie rien ici.

[3] *Sineru* ou *Sumeru* ou tout simplement *Meru* est la montagne qui forme l'axe polaire de la terre.

[4] Jours de jeûne et d'observance religieuse.

[5] Ces deux stances rappellent celles nos 2 et 3 de la Troisième « Conduite » (Kurudhamma-Cariyaṃ).

[6] Ces deux stances rappellent celles nos 4 et 5 de la Troisième « Conduite » (Kurudhamma-Cariyaṃ).

21. Alors, pendant que je donnais
le meilleur des éléphants, tout blanc.

La terre couronnée des forêts
du mont Sineru trembla.

22. A cause du don de cet éléphant,
les habitants de Sivi, en colère, s'étant réunis,

Me bannirent de mon propre royaume (en disant :)
« Va-t'en à la montagne de Vaṅka [1] ! »

23. A ceux qui me chassaient [2],
je demandai [3] une faveur,

Celle de faire un grand don,
ni agité, ni changeant.

24. Sollicités (par moi), tous les habitants de Sivi
m'accordèrent une faveur.

Ayant fait résonner [4] le tambour [5],
je fis le grand don.

25. Alors, à cet endroit, il se produisit
un grand bruit, un tumulte terrible.

A cause du don [6] ils me chassèrent,
mais moi, je donnai encore.

26. Ayant donné des éléphants, des chevaux, des chars,
des femmes esclaves, des hommes esclaves, du bétail, des richesses,

Ayant fait le grand don,
je sortis alors de la ville.

27. Étant sorti de la ville,
ayant jeté un regard en arrière [7],

A ce moment, la terre couronnée des forêts
du mont Sineru trembla.

---

[1] *Vaṅka* ou *Vaṅkaṭa*, littéralement « Courbée ». C'est le nom d'une des montagnes de l'Himâlaya.

[2] Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *niccubhamānānaṃ* qui ne donne pas de sens acceptable. Si on lisait : *niccubhamānānaṃ*, on aurait : « qui faisaient un trouble continuel » (*nicca* + *u(b)bhamānānaṃ*, de *ud* + *BHAM* « s'élever en tournoyant, s'agiter »). Mais l'édition siamoise écrit : *nicchubhamānānaṃ* « qui jetaient dehors, chassaient, expulsaient,... » (*ni* + *KHUBH* « secouer »). C'est une leçon convenable.

[3] L'édition siamoise écrit : *āyāci'haṃ* au lieu de : *āyācissaṃ* comme les autres éditions.

[4] *Āyācayitvā*, dans l'édition de B. C. Law, qui signifie « ayant demandé », ne semble pas correct. *Āsāvayitvā*, dans les autres éditions, qui signifie « ayant fait résonner, fait entendre » semble convenir.

[5] En pâli : *kaṇṇa-bherī*. *Kaṇṇa* « oreille; coin; angle » et *bherī* « tambour ». C'est une sorte de tambour royal servant à faire des proclamations.

[6] Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *dānena maṃ*, tandis que l'édition siamoise écrit : *dānen'imaṃ*. Ce dernier terme ne semble pas correct.

[7] C'est le regard d'adieu comparable à celui que jette le Buddha sur *Vesāli* en tournant tout son corps vers sa droite, *nāgāpalokita* « regard d'éléphant », d'après Mahāparinibbāna-Sutta, Dīgha-Nikāya.

28. Ayant donné le char traîné par quatre (chevaux) [1],
m'étant arrêté à un grand carrefour,

Solitaire [2], non accompagné,
je dis ceci à la reine Maddī [3] :

29. « Toi, Maddī, prends Kaṇhā [4],
la sœur, qui est plus jeune et légère.

Moi, je prendrai Jāli [5],
le frère, car il est lourd. »

30. Maddī prit Kaṇhā-Jinā
semblable à un lotus Puṇḍarīka [6].

Moi, je pris le prince Jāli
tel un bimba doré [7].

31. Bien nés, raffinés,
tous quatre de caste noble,

Foulant [8] le chemin tant inégal qu'égal [9],
nous allions à la montagne de Vaṅka.

32. Aux gens quels qu'ils soient qui suivaient [10]
la même route dans un sens ou dans l'autre,

Nous demandions le chemin :
« Où se trouve la montagne de Vaṅkaṭa ? »

33. Nous ayant vus en ce lieu,
ils prononçaient des paroles compatissantes.

Ils exprimaient leur peine [11] (en disant :)
« Elle est loin, la montagne de Vaṅkaṭa. »

34. Si les enfants voyaient,
sur la pente d'une montagne, des arbres chargés de fruits,

A cause de ces fruits,
les enfants pleuraient.

---

(1) Chevaux d'après le Jātaka.

(2) Dans l'édition siamoise, on a : *ekākiko*, tandis que dans les autres éditions, on a : *ekākiyo*.

(3) C'est le nom de la princesse, reine de Vessantara.

(4) Littéralement « La Noire ». C'est le nom de la princesse, fille de Vessantara. Elle s'appelle aussi *Kaṇhā-Jinā* qui signifie « La Noire-Victorieuse ».

(5) Littéralement « ayant un Filet ». C'est le nom du prince, fils de Vessantara.

(6) Sorte de lotus de couleur blanche. Terme de comparaison pour désigner une belle chose.

(7) *Bimba* signifie « disque du soleil ou de la lune, disque ou globe en général, miroir (métallique); reflet, image; (rhétoriquement) objet comparé; fruit (rouge) de la Momordica monadelpha auquel on compare souvent les lèvres des jeunes femmes ».
Suvaṇṇa-bimba signifie « le bimba doré ».

(8) *ak-KAM* en pāli et *ā-KRAM* en sanskrit, signifie « aller vers, rendre visite; fouler aux pieds; s'agripper, saisir, attaquer, entreprendre, escalader ».

(9) C'est un terrain accidenté.

(10) L'édition siamoise écrit : *enti*, tandis que les autres éditions écrivent : *yanti*. La signification est la même.

(11) Littéralement « Ils proclamaient (leur) douleur ».

35. Ayant vu les enfants pleurant,
    les grands arbres, émus [1],

  S'étant inclinés d'eux-mêmes,
    se mettaient à la portée des enfants.

36. Ayant vu ce prodige
    miraculeux, merveilleux [2],

  Maddī, au corps parfaitement beau [3],
    prononça des exclamations de louange [4] :

37. « Certes, c'est prodigieux dans le monde,
    miraculeux, merveilleux [2] :

  Grâce au rayonnement de Vessantara,
    les arbres se sont penchés eux-mêmes ! »

38. Les Yakkha [5] raccourcirent le chemin
    par pitié envers les enfants.

  Le jour même où ils étaient partis,
    ils arrivèrent au royaume de Ceta [6].

39. En ce temps-là, soixante mille princes,
    qui étaient des parents maternels [7], y demeuraient.

  Tous, les mains jointes [8],
    pleurant, ils s'approchèrent.

40. Ayant conversé là
    avec les Ceta et les fils des Ceta,

  Après avoir quitté ce lieu,
    ils [9] s'en allèrent à la montagne de Vaṅka.

41. Le Maître des dieux, ayant invité
    Vissukamma [10], doué de grand pouvoir, (lui dit :)

  « Construis convenablement une hutte de feuilles,
    un ermitage [11] bien arrangé et charmant. »

---

(1) *Ubbigga* en pāli et *udvigna* en sanskrit (ud-VIJ), littéralement signifie « agité, troublé, effrayé, anxieux, ému ». L'édition de B.C. Law écrit : *ubbidha* qui est incorrect.

(2) *Loma-haṃsana* en pāli et *loma-harṣaṇa* en sanskrit, signifie « qui fait se hérisser le poil, qui cause de l'horripilation (de joie ou de peur) ».

(3) *Sabbaṅgasobhanā*, littéralement « belle en tout son corps, tous ses membres ».

(4) *Sādhukāra*, en pāli ou en sanskrit, signifie « fait de crier bravo ! applaudissements, approbation ».

(5) *Yakkha*, en sanskrit *yakṣa*, désigne une sorte d'êtres surnaturels, invisibles, assistants de *Kubera*, ordinairement favorables.

(6) Ce mot désigne, semble-t-il, un ancien royaume situé non loin de l'Himālaya. Les habitants de ce royaume s'appellent aussi *Ceta*.

(7) *Mātula* signifie proprement « oncle maternel », mais s'emploie ici pour désigner toute la catégorie de parenté dont l'oncle maternel est le centre.

(8) *Pañjalika*, en sanskrit *prāñjalika*, adjectif, signifie « qui fait l'añjali » c'est-à-dire qui a rapproché les mains formant un creux et levées vers le front en signe d'hommage ou de révérence.

(9) Ce sont les quatre personnages : le roi Vessantara, la reine Maddī et leurs deux enfants.

(10) *Vissukamma*, en sanskrit *Viśvakarman*, est le nom d'un architecte divin, souvent identifié, dans le Brahmanisme, à Tvaṣṭṛ, artisan divin qui façonna les corps des êtres.

(11) *Assama* en pāli et *āśrama* en sanskrit.

42. Ayant entendu la parole de Sakka,
Vissukamma, doué de grand pouvoir,

Construisit convenablement une hutte de feuilles,
un ermitage bien arrangé et charmant.

43. Nous étant enfoncés dans la forêt [1],
silencieuse [2] et peu fréquentée [3],

Nous, les quatre personnes,
vivions là, à l'intérieur de la montagne.

44. Moi, la reine Maddī,
et Jāli et Kaṇhā-Jinā, nos deux enfants,

Chassant mutuellement notre chagrin,
vivions en ce temps-là dans l'ermitage.

45. En surveillant les enfants,
je ne restais pas oisif [4] dans l'ermitage.

Maddī apportait des fruits,
elle nourrissait les trois personnes.

46. Pendant que je demeurais sur la pente de la montagne,
un voyageur [5] s'approcha de moi.

Il me demanda mes enfants,
Jāli et Kaṇhā-Jinā tous les deux.

47. Ayant vu le mendiant approcher,
la joie [6] m'est venue.

Ayant pris mes deux enfants,
je les donnai alors au brahmane.

48. Au moment où j'abandonnais mes propres enfants
au brahmane mendiant [7],

La terre couronnée des forêts
du mont Sineru trembla.

49. Une autre fois, Sakka étant descendu,
étant devenu semblable à un brahmane [8],

---

(1) D'après le dictionnaire de F. Edgerton, p. 338, 1re col., *pavana* signifie « bois, forêt ». Ce mot est presque synonyme de *arañña* (M.N.i.117.23). Le commentaire de D.N.ii.680.14-15 (sur D.N.ii. 254-6) nous donne l'explication suivante : *pavanaṃ vuccati vanasaṇḍo* « la jungle s'appelle *pavana* ». L'usage de ce mot réfère à la vie dans une région inexplorée en contraste avec la vie en société.

(2) *Appasadda* « peu bruyante » ou « non bruyante ».

(3) *Nirākula* « peu fréquentée, peu dérangée, non troublée, calme, ferme, clair ».

(4) L'édition siamoise écrit, au lieu de : *asuñño* comme dans les autres éditions, *asuññe* qui s'accorde au mot *assame*. La traduction serait alors : « Je restais dans l'ermitage qui n'était plus vide ».

(5) Au lieu de *addhika* comme dans les autres éditions qui signifie « voyageur ou pèlerin », l'édition siamoise écrit : *atthika* qui signifie « celui qui se sert de, qui a besoin de ».

(6) *Hāsa* en pāli ou en sanskrit, signifie plutôt « rire », mais en pāli se rapproche aussi de sanskrit *harṣa* « joie » (cf. *hāseti*, en sanskrit *harṣayati*).

(7) L'édition siamoise écrit, au lieu de : *yācake* qui signifie « mendiant » comme dans les autres éditions, *jūjake* qui est, d'après le Jātaka, le nom propre du brahmane mendiant.

(8) *Sannibha* en pāli, en sanskrit *saṃnibha*, signifie « semblable, pareil à; ayant (telle) couleur ».

Me demanda la reine Maddī,
vertueuse [1] et fidèle [2].

50. Ayant pris Maddī par la main,
je remplis d'eau le creux de mes deux mains réunies [3].

Avec une pensée sereine,
je lui donnai Maddī.

51. Au moment où Maddī était donnée,
dans le ciel, les dieux se réjouirent.

Et aussi, en ce temps, la terre couronnée des forêts
du mont Sineru trembla.

52. En abandonnant Jāli et ma fille [4] Kaṇhā-Jinā
et la fidèle reine Maddī,

Je ne réfléchissais pas [5],
en raison même de l'Éveil.

53. Mes deux enfants ne m'étaient pas odieux.
La reine Maddī non plus ne m'était pas odieuse.

L'omniscience m'est chère,
c'est pourquoi ceux qui m'étaient chers.

54. Une autre fois, dans la grande forêt,
pendant que ma mère et mon père réunis

Se lamentaient pitoyablement
et s'entretenaient du bonheur et du malheur,

55. Avec modestie et retenue [6] profondes [7],
je me rendis auprès de mes deux (parents).

En ce temps-là aussi, la terre couronnée des forêts
du mont Sineru trembla.

56. Plus tard, ayant quitté
la grande forêt avec mes parents,

J'entrai dans la ville charmante,
Jetuttara, la meilleure des cités.

---

(1) *Sīlavatī* signifie « morale, qui se conduit bien, qui a de bonnes dispositions ou un bon caractère . . . ».

(2) *Patibbatā* en pāli, en sanskrit *pativratā* signifie « femme vouée à son mari ».

(3) *Añjali* désigne le salut mains jointes et les mains jointes elles-mêmes.

(4) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *dhītaṃ*, tandis que l'édition siamoise écrit : *dhituṃ*, fautif.

(5) Dans le sens de : « Je n'hésitais pas, je ne regrettais pas, je n'avais pas de souci ».

(6) *Hirottappa* est composé de *hiri* et *ottappa*. *Hiri* signifie « modestie, honte, pudeur... ». D'après l'*Abhidhānappadīpikā*, c'est l'état de celui qui a la honte (de faire) du mal (*Hirīyati pāpā'ti hiri*). C'est la honte de recevoir des reproches des autres. Tandis que *ottappa*, il signifie « crainte, scrupule... ». D'après l'*Abhidhānappadīpikā*, c'est l'état de celui qui a peur (de faire) du mal (*Bhāyati pāpato'ti ottappaṃ*). Ici, il s'agit de la maîtrise de soi.

(7) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *garunā*, à l'instrumental singulier. Il est donc adjectif s'accordant au mot : *hirottappa* et signifie « profond, lourd, grave, important,... ». Mais l'édition siamoise écrit : *garūnaṃ*, au génitif pluriel. Ce terme est donc un nom qui signifie « personne vénérée, parent, maître... ». Ainsi la traduction serait : « Avec modestie et retenue, je m'approchai de mes deux vénérables (parents) ».

57. Les joyaux de sept sortes tombèrent alors en pluie.
La pluie tomba d'un grand nuage.
En ce moment encore, la terre couronnée des forêts
du mont Sineru trembla.

58. Cette terre dénuée de conscience,
ne connaissant ni plaisir, ni peine,
Elle-même, par la force de mes dons,
avait tremblé sept fois.

---

10. — *Sasapaṇḍita-Cariyaṃ* [1] — La Conduite du Sage Lièvre [2]

1. Une autre fois, quand j'étais
un lièvre vivant sur la pente d'une montagne,
Me nourrissant d'herbe, de feuilles, de légumes et de fruits,
m'abstenant de maltraiter autrui,

2. Un singe, un chacal [3],
une loutre et moi, alors,
Nous vivions, dans le même voisinage [4] ;
soir et matin, nous nous voyions.

3. Je les conseillais
à propos des actes bons et mauvais :
« Évitez le mal !
Établissez-vous [5] dans le bien ! »

4. Un jour de l'Uposatha,
ayant vu la Lune pleine,
Je leur dis alors :
« Aujourd'hui, c'est le jour de l'Uposatha.

5. Préparez les dons !
pour donner à celui qui a droit aux honoraires (au prêtre) [6].
Après avoir fait le don à un prêtre,
observez l'Uposatha ! »

6. M'ayant répondu : « Bien ! »,
selon leur pouvoir et selon leur force,
Ayant préparé les dons,
ils recherchèrent un prêtre.

---

(1) Cf. Sasa-Jātaka, Jātaka n° 316, vol. III, p. 51-56.

(2) *Sasa* ou *sasaka* en pāli correspond au *śaśa* ou *śaśaka* en sanskrit et signifie « lièvre » ou « lapin ».

(3) L'édition de B.C. Law écrit : *siṅgalo*. C'est plutôt *siṅgālo*.

(4) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *vasāma ekasamantā* « nous vivions dans le même voisinage ». Mais l'édition siamoise écrit : *vasāma ekasamaggā*. La traduction serait alors : « nous vivions en harmonie ».

(5) L'édition de B.C. Law écrit : *abhinissatha* pour *abhinivassatha*.

(6) *Dakkhiṇeyya* littéralement « digne de recevoir des honoraires ». Il s'agit du prêtre sacrifiant.

7. M'étant assis [1], je réfléchis
   à un don convenable :
   « Si je trouve un prêtre,
   que sera mon don ?

8. Je n'ai ni huile, ni fèves [2],
   ni haricots [3], ni riz, ni beurre [4].
   Je ne me nourris que d'herbe,
   or, il est impossible de donner de l'herbe.

9. Si un prêtre vient
   pour mendier auprès de moi,
   Je donnerai ma propre personne,
   (ainsi) il ne partira pas (les mains) vides ».

10. Ayant connu mon intention,
    Sakka, sous l'aspect d'un brahmane,
    S'approcha de ma demeure
    pour me mettre à l'épreuve du don.

11. L'ayant vu, très satisfait,
    je dis ces mots :
    « Eh bien donc, tu es arrivé
    près de moi, à la recherche de ta nourriture.

12. Le meilleur des dons qui aient jamais été faits,
    aujourd'hui je te le fais.
    Tu es pourvu de qualités morales;
    maltraiter autrui ne te convient pas.

13. Viens, allume du feu !
    Ramasse divers morceaux de bois !
    Je vais me cuire moi-même;
    cuit, tu me mangeras ».

14. Très joyeux, (me répondant :) « Bien ! »,
    il ramassa divers morceaux de bois,
    Il en fit un grand tas,
    ayant mis du charbon à l'intérieur.

15. Alors, il alluma du feu,
    de façon qu'il grandisse rapidement.
    Ayant secoué (les animalcules) dont le corps est poussière [5],
    je m'approchai [6].

---

[1] Au lieu de : *nisajja* « m'étant assis », l'édition siamoise écrit : *nipajja* « m'étant couché ».

[2] *Mugga* en pāli, *mudga* en sanskrit, désigne une sorte de fève (Phaseolus Mungo).

[3] *Māsa* en pāli, *māṣa* en sanskrit, désigne une sorte de haricot (Phaseolus Radiatus).

[4] *Ghata* en pāli, *ghṛta* en sanskrit, désigne le beurre fondu.

[5] Au lieu de : *phoṭetvā rajagatte* « ayant secoué (les animalcules) dont le corps est poussière », l'édition de B.C. Law écrit : *phoṭetvā rājagate* « pendant que le feu pétille et devient resplendissant (?) ». Dans le Jātaka n° 316, vol. III, p. 51-56, la leçon est : Le lièvre ne voulant pas, tout en se tuant dans le feu, détruire la vie des animalcules vivant sur son corps, il se lave et avertit tous ceux-ci de quitter son corps et d'aller vivre ailleurs.

[6] Les éditions de PTS et siamoise écrivent : *ekamantaṃ upāvisi* « je m'approchai », tandis que l'édition de B.C. Law écrit : *ekantaṃ upāvisi* « j'entrai exclusivement (?) ».

16. Au moment où le grand tas de bois,
enflammé, s'enveloppait de fumée [1],

Ayant sauté, je retombai
au milieu, parmi les pointes des flammes.

17. Exactement comme l'eau froide,
pour celui qui y est entré,

Apaise sa détresse et sa fièvre [2],
et donne la satisfaction et la joie,

18. Ainsi, au moment où j'entrai
dans le feu enflammé, alors,

Toute ma détresse s'apaisa,
comme dans l'eau froide.

19. L'épiderme, le derme, la chair,
les tendons, les os, le cœur, les veines,

En un mot, mon corps tout entier,
je le donnai au brahmane.

RÉSUMÉ

1. Akitti, le brahmane Saṅkha,
le roi de Kuru, Dhanañjaya,

Le roi Mahāsudassana,
le brahmane Mahāgovinda,

2. Nimi et le prince Canda,
Sivi, Vessantara, le Lièvre,
C'était précisément moi qui, alors,
ai fait les meilleurs des dons.

3. Ceux-là étaient les matériaux du Don.
Ces (dons étaient) la Perfection du Don.

Ayant donné ma vie au mendiant,
j'ai rempli cette Perfection.

4. Ayant vu (celui qui s'est) approché pour mendier,
j'abandonnai ma propre personne.

Mon Don n'a pas d'égal.
C'est ma Perfection du Don.

---

[1] L'édition de B.C. Law écrit : *dhūmamāyati* « s'enveloppait de fumée », tandis que les éditions de PTS et siamoise écrivent : *dhamadhamāyati* (DHMĀ) « soufflait fort » ou « soufflait sans cesse ».

[2] *Pariḷāha* désigne l'incendie, l'embrasement, la fièvre. Au sens figuré, il désigne la fièvre de la passion, la consomption, la détresse, la peine.

DUTIYO PARICCHEDO - DEUXIÈME CHAPITRE

SĪLA-PĀRAMITĀ

LA PERFECTION DE L'OBSERVANCE

11. — *Sīlava-Nāga-Cariyaṃ* (1)

La Conduite de l'Éléphant doué de l'Observance

1. Quand j'étais, sur la pente d'une montagne,
un éléphant qui nourrissait sa mère,

En ce temps-là, il n'y avait sur la terre,
personne qui me fût égal en qualité.

2. M'ayant vu sur la pente de la montagne,
un habitant des bois informa le roi :

« Ô Grand Roi, il peut te convenir,
l'éléphant qui vit dans la clairière.

3. Pour lui, nul besoin de prudence,
ni de dards (2), ni de fosse,

Lorsque sa trompe sera bien saisie,
il viendra ici de lui-même. »

4. Ayant entendu cette parole,
le roi alors, ayant le cœur satisfait,

Envoya un cornac (3),
maître habile, bien instruit.

5. Le cornac, étant allé,
(me) vit dans un étang de lotus,

Arrachant la pousse et la racine (4)
pour la subsistance de (ma) mère.

---

(1) Cf. Sīlava-nāga-Jātaka, Jātaka n° 72, vol. I, p. 319-322. Sauf dans le commencement, ces deux récits se distinguent l'un de l'autre. Cette conduite est plutôt analogue à Mātiposaka-Jātaka, Jātaka n° 455, vol. IV, p. 90-95.

(2) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *āḷaka*. L'édition siamoise écrit : *āḷhaka*. Ces mots peuvent signifier « pieu, poteau pour attacher les éléphants » ou bien « épine, aiguillon, dard ».

(3) Littéralement, un dompteur d'éléphants.

(4) L'édition de B.C. Law écrit : *bhīsamūlaṃ* pour *bhisamūlaṃ*. *Bhisa* correspond au sanskrit *biṣa* qui signifie « la pousse (de lotus) » ou « la partie de la tige qui se trouve sous terre ». D'après cette édition, il y a une variante : *mūlālaṃ* pour *bhisamūlaṃ*.

6. Ayant connu ma qualité de l'observance,
   il en considérait [1] la caractéristique.

   Ayant dit : « Viens, mon fils! »,
   il me saisit par la trompe.

7. En ce temps-là, toute ma force
   naturelle, qui se fondait sur mon corps,

   Était égale à la force
   de milliers d'éléphants d'aujourd'hui.

8. Si je m'étais fâché contre ceux
   qui s'approchaient de moi pour me saisir,

   J'aurais été aussi fort
   que tous les hommes du royaume.

9. Et de plus, pour garder mon observance,
   pour accomplir la Perfection de l'Observance,

   Je ne fis [2] aucun changement dans mon cœur
   à l'égard de celui qui me jetterait des dards.

10. S'ils me frappaient là,
    avec des haches et des lances,

    Je ne me fâcherais pas non plus contre eux,
    par peur de détruire mon observance.

---

12. — *Bhūridatta-Cariyaṃ* [3] – La Conduite de Bhūridatta [4]

1. Une autre fois, quand j'étais
   Bhūridatta, doué de grands pouvoirs,

   Avec le grand roi Virūpakkha [5],
   j'allai au monde des dieux.

---

(1) *Upa-DHṚ* signifie « porter, supporter; regarder comme; réfléchir, considérer, comprendre ».

(2) L'édition siamoise écrit : *na karoma*, à la 1re personne du pluriel.

(3) Cf. Bhūridatta-Jātaka, Jātaka n° 543, vol. VI, p. 157-219.

(4) C'était le nom de Bodhisatta né sous la forme d'un Nāga. Son père Dhataraṭṭha était le roi des Nāga. Sa mère Samuddajā, fille du roi Brahmadatta de Bénarès, était née d'une Nāgī (Nāga femelle) qui s'était mariée avec Brahmadatta pendant qu'il était encore un prince exilé. Son nom de naissance, donné par ses parents, était simplement *Datta*, littéralement « Le Donné ». Un jour, *Datta* alla, avec *Virūpakkha*, Chef des Nāga, rendre hommage à Sakka, maître des dieux. Dans l'assemblée, *Datta* seul put répondre à la question posée par Sakka qui fut alors content de lui et lui donna le nom de *BHŪRIDATTA* « Le Sage Datta » en prononçant ces mots : *Datta, tvaṃ paṭhavisamāya vipulāya paññāya samannāgato, ito paṭṭhāya Bhūridatto hohi* « Datta, tu es doué d'une intelligence aussi grande que la terre, à partir de ce jour, tu t'appelleras *BHŪRIDATTA* » (Bhūridatta-Jātaka, Jātaka n° 543, vol. VI, p. 168).

(5) *Virūpakkha* en pāli correspond au nom *Virūpākṣa* en sanskrit. Littéralement, il signifie « Celui qui a les yeux monstrueux ». C'est le nom de *Śiva*, d'un *Rudra*, d'un *Yakṣa*, etc. Dans le bouddhisme, c'est le nom d'un des quatre grands dieux gardiens du monde (Lokapāla) qui gouverne la partie Ouest et qui est le chef des Nāga, des serpents.

2. Ayant vu là les dieux
complètement dotés de bonheur,

Pour aller dans ce ciel [1],
j'observai la moralité et les rites [2].

3. Ayant accompli les devoirs corporels [3],
n'ayant mangé que pour ma subsistance,

Ayant pris la résolution sur les quatre constituants [4],
je me couchai sur le sommet d'une fourmilière.

4. Mon épiderme, mon derme, ma chair,
ainsi que mes tendons et mes os,

A celui qui en a besoin,
tout cela est donné, qu'il le prenne.

5. Accompagné d'un ingrat [5],
Ālambāna [6] me prit.

M'ayant jeté [7] dans le panier,
il me forçait à jouer çà et là.

6. Même pendant qu'il me jetait dans le panier,
même pendant qu'il me broyait avec sa main,

Contre Ālambāna [8] je ne me fâchai pas,
par peur de rompre mon observance.

7. L'abandon de ma propre vie
m'était plus léger que l'herbe.

---

(1) L'édition de B.C. Law écrit : *maggaṃ* « chemin », tandis que l'édition de PTS et l'édition siamoise écrivent : *saggaṃ* « ciel ».

(2) L'édition de B.C. Law écrit : *sīlabvata* pour *sīlabbata*. C'est *śīlavrata* en sanskrit.

(3) *Sarīrakicca* signifie littéralement « devoir corporel » c'est-à-dire les soins corporels qui sont la toilette, le bain, etc.

(4) D'après Dīgha-Nikāya III, 229, ce sont : *paññā* « l'intelligence, la sagesse », *sacca* « la vérité », *cāga* « l'abandon » et *upasama* « la paix ».

(5) C'était un pauvre brahmane vivant de la chasse des bêtes sauvages avec son fils appelé Somadatta. Un jour, ils rencontrèrent Bhūridatta qui observait son vœu sur le sommet d'une fourmilière. Après être entré en conversation, Bhūridatta les invita au royaume des Nāga où ils se réjouirent de toutes sortes de plaisirs pendant toute une année. Pensant à leur famille, ils demandèrent à Bhūridatta de les faire retourner au monde des hommes sous prétexte qu'ils avaient le désir de devenir ascètes. Bhūridatta leur offrit un joyau magique pouvant combler tous les désirs, mais ils refusèrent de le recevoir en disant qu'ils n'en avaient pas besoin. Après un certain temps, ils rencontrèrent dans la forêt Ālambāyana tenant en main le joyau des Nāga. Poussé par le désir de l'avoir en leur possession et après s'être entendu avec lui, le brahmane chasseur emmena Ālambāyana à la rencontre de Bhūridatta.

(6) Originellement, ce mot est le nom d'une formule magique (Ālambāyana-manta) enseignée à un ascète appelé Kosiya par un roi Garuḍa qui avait inconsciemment arraché un figuier poussé à l'extrémité de l'allée de l'ascète. L'ascète enseigna à son tour cette formule destinée à maîtriser les Nāga et les serpents à un pauvre brahmane de Bénarès, qui s'enfuit dans la forêt pour échapper à ses créanciers et qui servit l'ascète. Après avoir appris cette formule, le brahmane fut connu sous le nom d'*Ālambāyana*. Ce mot est devenu synonyme d'*Ahikuṇḍika* « charmeur de serpents » et s'écrit aussi *Ālambāna* ou *Ālamba*.

(7) L'édition de B.C. Law écrit : *pakṣipetvāna* pour *pakkhipetvāna*.

(8) Dans l'édition de B.C. Law, il y a les variantes : *ālambane* et *ālampānena*.

La transgression [1] de l'observance
 était pour moi comme la terre qui se dresse [2].

8. Pendant cent naissances consécutives,
 puissé-je abandonner ma vie,

Mais ne pas rompre mon observance,
 même en raison des quatre continents [3].

9. Et de plus, pour garder mon observance,
 pour accomplir la Perfection de l'Observance,

Je ne fis aucun changement dans mon cœur,
 même à l'égard de celui qui me jetait dans un panier.

—

13. — *Campeyya-Nāga-Cariyaṃ* [4]

La Conduite du Nāga Campeyya [5]

1. Une autre fois, quand j'étais
 (un Nāga appelé) Campeyyaka [5], doué de grands pouvoirs,

En ce temps-là, je vivais selon la Loi [6],
 livré aux observances et aux rites.

2. En ce temps-là, m'ayant pris, moi qui me conduisais selon la Loi
 et observais l'Uposatha,

Un charmeur de serpents,
 joua à la porte du roi.

3. Selon la couleur à laquelle il réfléchissait,
 bleue, jaune ou rouge,

Me conformant à sa pensée,
 je devenais semblable à ce qu'il avait imaginé.

4. Je pouvais transformer la terre ferme en eau,
 et de même faire de l'eau la terre ferme.

Si je me fâchais contre lui,
 je pouvais en un instant le réduire en cendres.

---

(1) L'édition de B.C. Law écrit : *sīlavītikkamo* pour *sīlavītikkamo*.

(2) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *uppattanā* (ut-PAT) qui signifie « la montée, la hausse, l'élévation », tandis que l'édition siamoise écrit : *ubbattanā* (ud-VṚT) qui signifie « la tombée, la destruction, l'écroulement, l'agitation ».

(3) Il s'agit ici, d'après les anciennes connaissances géographiques, des quatre divisions de la terre (*mahādīpa* « grands continents ») disposées autour du mont Meru et séparées par des océans : *Pubbavideha* à l'Est, *Jambūdīpa* au Sud, *Aparagoyāna* à l'Ouest et *Uttarakuru* au Nord.

(4) Cf. Campeyya-Jātaka, Jātaka n° 506, vol. IV, p. 454-468.

(5) *Campeyya* ou *Campeyyaka* signifie littéralement « Celui qui est né dans la ville de Campā ». Cette ville était la résidence de Karṇa, etc. C'était la capitale des Aṅga (près de Bhagalpur).

(6) *Dhammika* signifie « qui connaît, observe la Loi, accomplit son devoir, conforme à la Loi, juste, pieux, vertueux... ».

5. Si j'avais exercé ce pouvoir de ma pensée [1],
j'aurais rompu mon observance.

Pour celui qui a rompu son observance,
le but suprême n'est pas atteint.

6. Que mon corps soit détruit
et mis en pièces sur le champ,

Mais que je ne rompe pas mon observance
en la dispersant comme la balle (des grains).

---

14. — *Cūlabodhi-Cariyaṃ* [2] – La Conduite de Cūlabodhi [3]

1. Une autre fois, quand j'étais
le très vertueux Cūlabodhi,

Ayant vu l'existence, par crainte
je partis pour la renonciation.

2. Celle qui était ma compagne [4],
une brāhmaṇī ayant la couleur de l'or,

Sans égard pour le renouveau (du monde) [5],
partit aussi pour la renonciation.

3. Sans foyer, ayant rompu toute relation (avec nos parents),
sans égard ni pour la famille, ni pour la société,

Errant à travers les villages et les bourgs,
nous arrivâmes à Bénarès.

4. Nous vivions là, sages,
à l'écart de la famille et de la société.

Nous vivions tous deux dans le parc royal,
calme et silencieux.

5. Étant allé visiter le parc,
le roi vit la brāhmaṇī.

S'étant approché, il me demanda :
« Est-elle à toi? De qui est-elle épouse? »

6. Ainsi interpellé,
je lui dis ces mots :

« Elle n'est pas mon épouse,
(elle suit seulement) la même Loi et le même Enseignement (que moi). »

---

(1) Littéralement « Si j'avais été le maître de ma pensée ».
(2) Cf. Cullabodhi-Jātaka, Jātaka n° 443, vol. IV, p. 22-27.
(3) Littéralement « Petit-Éveil ».
(4) Littéralement « la deuxième, la seconde », c'est-à-dire l'épouse.
(5) L'édition siamoise écrit : *sā'pi vaṭṭe anapekkhā* «elle aussi, sans égard pour le cours (du monde)», tandis que les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *sā vivaṭṭe anapekkhā* « elle, sans égard pour le renouveau (du monde) ».

7. Pris de passion pour elle,
l'ayant fait saisir,

Pressant les esclaves, par force
il la fit entrer au palais.

8. Pendant que mon épouse [1]
ayant le même âge et suivant le même Enseignement (que moi)

M'ayant été arrachée, était emmenée,
la colère naquit alors en moi.

9. Au moment où naissait ma colère,
je me souvins de l'observance et des rites.

Alors, je retins ma colère;
je ne la laissai pas croître [2] au-delà.

10. Si quelqu'un frappait
cette brāhmaṇī avec une épée tranchante,

Je ne romprais point mon observance
en raison de l'Éveil.

11. Cette brāhmaṇī ne m'était pas odieuse,
et je n'étais pas dépourvu de force.

Mais l'omniscience m'est chère,
c'est pourquoi je gardai mon observance.

—

15. — *Mahiṃsa-Rāja-Cariyaṃ* [3]

La Conduite du roi des Buffles

1. Une autre fois, quand j'étais
un buffle [4] vivant dans la forêt [5],

Au corps bien développé, fort,
grand, à l'aspect terrifiant,

2. Sur la pente de la montagne inaccessible,
au pied de l'arbre et dans l'étang [6],

Partout où il y avait
une place quelconque pour les buffles,

[1] *Odapattikiyā*, littéralement « celle qui approvisionne la maison en eau ».
[2] L'édition de B.C. Law donne les deux variantes : *vuḍḍhituṃ* et *vaḍḍhatuṃ*.
[3] Cf. Mahisa-Jātaka, Jātaka nº 278, vol. II, p. 385-387.
[4] L'édition de B.C. Law donne les deux variantes : *mahiṃsa* et *mahisa*.
[5] L'édition de B.C. Law donne les deux variantes : *vanacāraka* et *vanacārika*. L'édition siamoise écrit : *pavanacārano*. Ce terme signifie « habitant des bois, vivant dans la forêt, errant dans la forêt; animal sauvage ».
[6] *Dakāsaya* s'écrit aussi : *udāsaya* ou *udakāsaya*. S'il est employé comme adjectif, ce mot signifie : « qui vit dans l'eau », mais il est employé ici comme nom et il signifie donc « lac, étang, pièce d'eau ».

3. Errant dans la grande forêt,
    je vis une place convenable.

  M'étant approché de cet endroit,
    je me tins debout et je me couchai.

4. Alors, étant venu là, un singe
    méchant, méprisable [1] et vil,

  Sur mon épaule, mon front et mes sourcils,
    urinait et déféquait.

5. Une fois, une deuxième,
    une troisième et même une quatrième,

  Il me souillait tout le temps;
    par lui j'étais accablé.

6. M'ayant vu accablé,
    un Yakkha me dit ceci :

  « Détruis cette mauvaise charogne
    avec tes cornes et tes sabots! »

7. Lorsque le Yakkha eut ainsi parlé,
    je lui dis ceci :

  « Pourquoi m'enduis-tu [2]
    de ce cadavre mauvais et méprisable? »

8. Si je me fâchais contre lui,
    je serais plus vil que lui.

  Mon observance serait détruite,
    et les sages me blâmeraient [3].

9. Qu'une vie méprisée
    la mort dans la pureté est meilleure.

  Comment en raison même de la vie,
    accomplirais-je l'action de maltraiter autrui?

10. En pensant à moi,
    il fera de même aux autres.

  Ils le tueront alors,
    et ce sera pour moi la délivrance [4].

11. En les choses médiocres, moyennes et excellentes,
    en supposant le mépris,

  Ainsi un homme sage obtient
    l'objet souhaité selon sa volonté.

---

(1) *Anariya* signifie littéralement « qui n'est pas *ariya* ou noble, qui ne se conduit pas en *ariya*, sans noblesse, sans honneur ».

(2) Les éditions siamoise et de PTS écrivent : *kiṃ tvaṃ makkhesi* (MṚKṢ) « pourquoi m'enduis-tu ? » tandis que l'édition de B.C. Law écrit : *kiṃ tvaṃ bhakkhesi* (BHAKṢ) « pourquoi me détruis-tu ? ». *BHAKṢ* au sens figuré signifie « détruire, épuiser, mordre ».

(3) L'édition de B.C. Law donne les deux variantes : *gahareyyuṃ* et *garaheyyuṃ*.

(4) C'est la délivrance de la souffrance et de la destruction de la vie, du meurtre, d'après le Jātaka. Il laisse à un autre le soin de le venger.

16. — *Ruru-Rāja-Cariyaṃ* [1]

La Conduite du roi (des Gazelles appelé) Ruru

1. Une autre fois, quand j'étais
   semblable à l'or purifié par la chaleur [2],
   Roi des Gazelles [3] du nom du Ruru,
   livré à l'observance la plus haute,

2. Dans un endroit charmant, agréable,
   isolé, dépourvu d'êtres humains,
   Là, je commençai un séjour
   sur la rive délicieuse du Gange.

3. Alors, plus haut, sur le Gange,
   tourmenté par des créanciers,
   Un homme se jeta dans le Gange (en pensant) :
   « Je vivrai ou je mourrai. »

4. Toute la nuit et tout le jour, par le Gange
   étant emporté dans la grande masse d'eau,
   Poussant des cris pitoyables,
   il allait au milieu du Gange.

5. Ayant entendu le cri
   qu'il (poussait) en se lamentant pitoyablement,
   M'étant mis debout au bord du Gange,
   je demandai : « Quel homme es-tu ? »

6. Interrogé par moi, il expliqua alors
   son propre cas :
   « Effrayé, terrifié par des créanciers,
   j'ai sauté dans le grand fleuve. »

7. Lui ayant prouvé ma compassion,
   ayant sacrifié ma vie,
   Étant entré (dans le fleuve), je l'en arrachai
   dans les ténèbres de la nuit.

8. Lorsque j'eus reconnu qu'il était reposé,
   je lui dis ceci :
   « Je te demande cette seule faveur :
   Ne parle de moi à personne ! »

9. Étant allé à la ville, il raconta (ce qu'il avait vu);
   interrogé, poussé par (l'appât) du gain,
   Ayant emmené le roi,
   il s'approcha de moi.

---

(1) Cf. Ruru-Jātaka, Jātaka n° 482, vol. IV, p. 255-263.

(2) *Sutatta* (su-TAP) signifie « très chaud, très chauffé ». C'est ici la couleur de l'or pur. L'édition de PTS écrit : *suttatta* qui est incorrect.

(3) *Migarāja*, roi des bêtes sauvages, peut signifier le lion ou le tigre. Mais il s'agit ici d'une bête sauvage du type daim, cerf, gazelle ou antilope.

10. Depuis son début,
au roi je racontai toute l'histoire.

Le roi, ayant écouté mes paroles,
prépara une flèche [1] en la lui (destinant, disant) :

« Ici même je tuerai
ce misérable qui trahit son ami. »

11. Moi, je m'employai
à le protéger de mon propre corps :

« Arrête ! ô Grand Roi,
je suis celui qui comble tes désirs » [2].

12. Je protégeai mon observance,
(mais) je ne conservai pas ma vie,

Car j'étais alors livré à l'observance
en raison même de l'Éveil.

---

17. — *Mātaṅga-Cariyaṁ* [3] – La Conduite de Mātaṅga [4]

1. Une autre fois, quand j'étais
un Jaṭila [5] pratiquant une grande austérité [6],

Du nom de Mātaṅga,
vertueux, ayant l'esprit bien concentré,

2. Un brahmane [7] et moi,
nous vivions tous deux sur la rive du Gange.

Je demeurais en haut,
le brahmane demeurait en bas.

3. Errant le long de la rive [8],
il vit mon ermitage en haut.

---

[1] L'édition de B.C. Law écrit : *ussuṃ* pour *usuṃ*.

[2] Le roi des gazelles accepte, à condition que l'ingrat ne soit pas tué, de se rendre au palais, suivant la volonté du roi de Bénarès, pour se montrer à la reine qui l'a vu en songe et qui brûle du désir de le revoir en chair et en os.

[3] Cf. Mātaṅga-Jātaka, Jātaka n° 497, vol. IV, p. 375-390.

[4] D'après l'*Abhidhānappadīpikā*, *Mātaṅga* signifie « Celui dont le corps est grand » : *Mahantaṃ aṅgaṃ sarīram etassā'ti Mātaṅga* « Celui dont le corps ou les membres sont grands s'appelle *Mātaṅga* ». C'était le nom du Mahā-Bodhisatta né comme un hors-caste, un Caṇḍāla, aux abords de Bénarès. Il possédait une exceptionnelle étendue de connaissance. Il quitta sa famille et embrassait la vie religieuse, en sept jours, il a pu acquérir les cinq facultés surnaturelles.

[5] Ascète portant une tresse (Jaṭā) enroulée en chignon sur le sommet de la tête et caractéristique des religieux brahmaniques, les bhikkhu bouddhiques étant rasés.

[6] *Uggatāpana* (*ugga* « fort, puissant » et *tāpana* « mortification, macération du corps ») est une austérité passant pour engendrer une puissance surnaturelle redoutable.

[7] C'était un brahmane du nom de *Jātimanta*, orgueilleux de sa caste qui était lui aussi, un ascète.

[8] Un jour, un morceau de bois servant à nettoyer les dents (dantakaṭṭha) jeté par *Mātaṅga* dans le courant du fleuve s'accrocha à la tresse du brahmane qui était en ce moment, en train de prendre son bain. Aperçu, il fut en colère et se mit à la recherche de l'auteur de cet acte.

Alors, m'ayant injurié,
il me lança la malédiction d'éclatement du crâne [1].

4. Si je me fâchais contre lui,
si je ne gardais pas mon observance,

L'ayant regardé,
je pouvais le réduire en cendres [2].

5. Le fait qu'il m'a maudit dans ce temps-là,
lui qui était irrité, qui avait l'esprit impur,

Tomba au contraire sur sa tête.
(Tandis que moi) j'en fus délivré (de ce fait) par le Yoga [3].

6. Je gardai mon observance,
je ne gardai pas ma vie.

Car en ce temps-là, j'étais vertueux,
en raison même de l'Éveil.

---

18. — *Dhammādhamma-Devaputta-Cariyaṃ* [4]

La Conduite des Devaputta [5] Dhamma [6] et Adhamma [7]

1. Une autre fois, quand j'étais
doué d'une grande puissance [8], doué de grands pouvoirs,

Un grand Yakkha [9] du nom de Dhamma,
qui éprouvait de la compassion pour (les êtres) de tous les mondes,

---

[1] La malédiction d'éclatement du crâne (*muddhaphālana*) est une formule d'imprécation très courante dans l'Inde ancienne. Les ascètes quand ils étaient en colère, au moyen de leurs puissances surnaturelles, pouvaient faire éclater le crâne de leurs ennemis en sept parties par le lever du soleil du septième jour. Cf. Chāndogya-Upaniṣad par exemple.

[2] Les pouvoirs surnaturels dus à l'ascèse dont il est parlé à la stance 1, permettent à l'ascète *Mātaṅga* de réduire en cendres, d'un seul regard, son adversaire. Trait courant de la légende indienne : *Śiva* réduisant en cendres le dieu *Kāma* d'un regard de son troisième œil, etc. Les deux ascètes luttent avec des armes magiques, fournies par l'ardeur de leur ascèse.

[3] Comme le Mahā-Bodhisatta était innocent et comme sa puissance d'ascèse était plus forte, il fut délivré de la malédiction et l'effet de celle-ci devait retourner à son auteur comme revient la balle à qui jette les grains contre le vent.

[4] Cf. Dhamma-Jātaka, Jātaka nº 457, vol. IV, p. 100-104.

[5] Littéralement « Fils de dieu », c'est-à-dire le dieu par hérédité.

[6] *Dhamma*, littéralement « Loi, devoir, morale, doctrine... », désigne ici le nom du dieu bon. Les éditions siamoise et de PTS ont pour titre : *DHAMMA-DEVAPUTTA-CARIYAM.* Il n'est pas question d'*Adhamma*.

[7] *Adhamma* est le contraire de *Dhamma*.

[8] L'édition siamoise écrit : *mahesakkha* « doué d'une grande puissance, d'une grande autorité », tandis que les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *mahāyakkha* « un grand Yakkha » qui serait une répétition avec le mot qui suit.

[9] *Yakkha* est en général un être demi-dieu doué de propriétés surnaturelles dépassant l'humain ou un génie protecteur des bois où il réside. Ce mot est employé ici comme synonyme de *Devaputta*. Inda, le roi des dieux, lui-même est d'ailleurs appelé parfois *Yakkha*.

2. Incitant le peuple [1] (à suivre)
   la voie des dix bonnes actions [2],

   Je parcourais les villes et les bourgs
   avec mes amis et ma suite.

3. Un mauvais et cupide Yakkha,
   éclairant la voie des dix mauvaises [3] actions [4],

   Errait lui aussi, sur la terre,
   avec ses amis et sa suite.

4. Dhammavādī [5] et Adhamma,
   tous les deux, nous étions adversaires,

   Heurtant [6] le joug contre le joug (adverse) [7],
   nous nous rencontrâmes tous deux sur des chemins opposés.

5. Une querelle s'ensuivit [8]
   entre le bon et le mauvais.

   Pour écarter [9] du chemin (l'adversaire),
   un grand combat était prêt.

6. Si je me fâchais contre lui,
   si je détruisais ma qualité d'ascèse,

   Avec sa suite
   je pouvais le réduire en poussière.

---

(1) *Mahājana* signifie littéralement « une grande foule, une grande multitude de gens ».
(2) Ce sont :

1° Trois bonnes actions physiques :

a. Pāṇātipātā veramaṇī « Abstinence de la destruction de la vie des êtres ».
b. Adinnādānā veramaṇī « Abstinence de l'appropriation de ce qui n'est pas donné ».
c. Kāmesu micchācārā veramaṇī « Abstinence des relations sexuelles illégitimes ».

2° Quatre bonnes actions verbales :

a. Musāvādā veramaṇī « Abstinence des mensonges ».
b. Pisuṇāya vācāya veramaṇī « Abstinence des médisances et des calomnies ».
c. Pharusāya vācāya veramaṇī « Abstinence des paroles dures ou insolentes ».
d. Samphappalāpā veramaṇī « Abstinence des paroles frivoles ou inutiles ».

3° Trois bonnes actions mentales :

a. Anabhijjhā « Absence de convoitise ».
b. Abyāpāda « Absence de malveillance ».
c. Sammādiṭṭhi « Vue juste ».

(3) L'édition siamoise écrit : *pāpake* « mauvaise action », tandis que les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *pāvake* qui est incorrect.
(4) C'est la voie des dix actions contraires aux dix précédentes.
(5) Littéralement « Celui qui parle du Dhamma, de la Loi ». Ce mot désigne le dieu bon qui prêche la Bonne Loi.
(6) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *ghaṭṭayantā*, tandis que l'édition siamoise écrit : *ghaṭayantā*. Le sens est presque le même.
(7) Ces deux dieux sont montés sur des chars divins. Ils suivaient le même chemin mais dans le sens inverse.
(8) Après ce mot, l'édition de PTS écrit : *asmā*, pronom personnel, 1re personne du pluriel à l'ablatif. L'édition siamoise écrit : *bhesmā* « terrible ». Tandis que l'édition de B.C. Law donne les deux variantes.
(9) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *okkama-natthāya*, tandis que l'édition siamoise écrit : *ukkamanatthāya*. Le sens est presque le même.

7. Mais pour conserver mon observance,
   après avoir apaisé [1] ma pensée,
   M'étant écarté (du chemin) avec mes gens,
   je cédai le chemin au mauvais.
8. Au moment même où je m'écartais du chemin,
   ayant apaisé ma pensée,
   La terre s'ouvrit alors
   pour le mauvais Yakkha [2].

---

19. – *Jayaddisa-Cariyaṃ* [3] – La Conduite de Jayaddisa [4]

1. Dans le royaume de Pañcāla [5], dans la ville [6]
   Kampilā [7], la merveilleuse cité,
   (Il y avait) un roi du nom de Jayaddisa
   doué de la qualité de l'observance.
2. De ce roi j'étais le fils,
   instruit dans la Loi et très vertueux,
   (Appelé) Alīnasatta [8], doué de qualités,
   toujours [9] accompagné d'une suite sublime [10].

---

[1] *Nibbāpetvāna mānasaṃ* signifie littéralement « après avoir calmé, éteint le feu de la colère enflammé dans la pensée ».

[2] Qui disparut dans la crevasse. C'est une punition fréquente des méchants qui ont commis l'*anantariyakamma* (kamma qui donne immédiatement l'effet) comme *Devadatta*, etc.

[3] Cf. Jayaddisa-Jātaka, Jātaka nº 513, vol. V, p. 21-36.

[4] *Jayaddisa* signifie littéralement « Vainqueur d'ennemi ». C'est le nom du roi de *Kampilā*, royaume d'*Uttara-Pañcāla*, père d'*Alīnasatta*.

Un jour, *Jayaddisa* devait aller avec son entourage à la chasse quand, juste au moment du départ, *Nanda*, un brahmane de *Takkasilā*, vint lui présenter quatre vers au prix de cent (*kahāpaṇa*) chacun. *Jayaddisa* ordonna de le faire loger en lui promettant de retourner le lendemain pour l'écouter et payer son enseignement.

Pendant la chasse, une antilope vint directement à l'endroit où le roi se tenait puis s'échappa. Vexé par l'ironie de son entourage, *Jayaddisa* poursuivit tout seul la bête et la tua. Mais sur le chemin du retour, épuisé, il se reposa au pied de l'arbre, domaine d'un ogre qui le retint. Se souciant de la promesse faite avec *Nanda* plus que de la perte de sa propre vie, *Jayaddisa* persuada l'ogre de le libérer à condition qu'il retournerait après avoir acquitté le prix des quatre vers.

[5] *Pañcāla* s'écrit aussi *Pañcālā* ou *Pañcāla-Janapada* ou bien *Pañcāla-Raṭṭha*. C'est un des seize *Mahājanapada*. Ce pays est divisé en deux parties : *Uttara-Pañcāla* « Pañcāla du Nord » et *Dakkhiṇa-Pañcāla* « Pañcāla du Sud ». La rivière *Bhagīrathī* était la frontière entre ces deux divisions. L'*Uttara-Pañcāla* se trouvait à l'Est du royaume de *Kuru* auquel il s'était intégré parfois dans l'ancien temps. Le *Pañcāla* est généralement identifié au pays qui se trouvait au Nord-Ouest de *Delhi*, entre le pied de l'*Himālaya* et la rivière *Chambal*, d'après le dictionnaire de G.P. Malalasekera, vol. II, p. 108.

[6] L'édition siamoise écrit : *nagaravare* « dans l'excellente ville ». Tandis que les autres éditions écrivent tout simplement : *nagare* « dans la ville ».

[7] L'édition de PTS et l'édition siamoise écrivent : *Kappilā*. L'édition de B.C. Law écrit : *Kapyilā* pour *Kampilā* ou *Kampilla*. Ce mot s'écrit aussi : *Kampillaka* ou *Kampilliya*. C'est une ville de l'*Uttara-Pañcāla* et probablement sa capitale. Dans le *Jātaka*, *Kampila* est désignée comme royaume et *Pañcāla* comme sa capitale.

[8] Le Bodhisatta est né ici comme fils de *Jayaddisa*. Son père l'a nommé vice-Roi. Après avoir su que la vie de son père était promise à l'ogre, *Alīnasatta* demanda à s'offrir volontairement à la place de son père. Ce mot s'écrit aussi *Ālīnasatta*, *Alīnasattu* et *Adīnasattu* dans le *Jātaka*.

[9] Le mot *sadā* qui signifie « toujours, constamment » s'écrit dans les éditions de PTS et siamoise. Il est omis dans l'édition de B.C. Law.

[10] L'édition de B.C. Law donne les deux variantes : *anuttara-parijjano* «accompagné d'une suite sublime » et *anurakkhaparijjano* « accompagné d'une suite qui surveille ».

3. Mon père étant allé à la chasse,
s'approcha d'un ogre [1].

Celui-ci saisit mon père (en disant) :
« Tu es ma nourriture. Ne t'agite pas ! » [2].

4. Ayant entendu ces mots,
effrayé, tremblant de peur,

Il eut les cuisses paralysées
après avoir vu l'ogre.

5. (Ayant dit :) « Ayant pris mon gibier, lâche-moi ! »
Étant revenu,

Ayant donné des richesses au brahmane [3],
mon père me dit :

6. « Reçois, ô mon fils, la royauté,
ne néglige pas cette cité !

J'ai promis à l'ogre
de revenir ».

7. Ayant salué ma mère et mon père,
ayant échangé [4] ma personne,

Ayant jeté l'arc et l'épée,
je m'approchai de l'ogre (en pensant) :

8. « (Me voyant) venir avec une arme dans la main,
peut-être aura-t-il peur [5].

Ainsi mon observance sera détruite
en causant l'effroi ».

9. Par peur de détruire mon observance,
je ne lui manifestai pas mon antipathie.

Ayant un cœur bienveillant et parlant amicalement [6],
je dis ces mots :

10. « Allume un grand feu,
je me jetterai du haut d'un arbre.

Ayant reconnu le moment où (je serai) bien cuit [7],
mange-moi, ô Grand-Père [8] ! »

---

(1) C'est littéralement un anthropophage ou un cannibale.

(2) Dans le sens de « Ne te tremble pas! » ou « Ne te sauve pas! ».

(3) Il s'agit du brahmane de *Takkasilā* appelé *Nanda*, auteur des quatre vers.

(4) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *niminitvāna* (avec un seul *m*). Tandis que l'édition siamoise écrit : *nimminitvāna* (avec deux *m*) qui est fautif.

(5) Littéralement « tremblera-t-il de peur ».

(6) *Hitavādī* signifie littéralement « qui parle pour le bénéfice d'autrui, qui donne de bons conseils ».

(7) L'édition de PTS et l'édition siamoise écrivent : *supakkakālaṃ* « le moment où (je serai) bien cuit ». Tandis que l'édition de B.C. Law écrit : *sampattakālaṃ* « le moment survenu ».

(8) D'après le *Jātaka*, l'ogre était le propre frère aîné de *Jayaddisa* enlevé par une ogresse ennemie de la reine mère de *Jayaddisa* depuis leurs naissances antérieures. L'ogresse l'avait élevé comme son propre fils. Celui-ci, se nourrissant toujours de chair humaine, devenait sans le savoir un anthropophage, un ogre. Après avoir considéré ses caractéristiques, *Alīnasatta* l'avait bien reconnu et c'est pourquoi il l'appela ainsi.

11. Ainsi, du fait que j'étais doué de l'observance,
je ne conservai pas ma vie.
Et je lui ai dissuadé [1]
de détruire la vie [2] pour toujours.

---

20. — *Saṅkhapāla-Cariyaṃ* [3] – La Conduite de Saṅkhapāla [4]

1. Une autre fois, quand j'étais
Saṅkhapāla doué de grands pouvoirs,
Armé de crocs, au venin terrible,
ayant deux langues [5], souverain des serpents,
2. Au carrefour, sur le grand chemin [6]
encombré de gens de toutes sortes,
Ayant pris la résolution sur les quatre constituants [7],
là, je fis un séjour.
3. Mon épiderme, mon derme, ma chair,
ou bien mes tendons et mes os,
A celui qui en a besoin,
tout cela est donné, qu'il le prenne.
4. Les fils des villageois me virent,
violents, cruels [8], impitoyables,
Là, ils s'approchèrent de moi,
tenant dans la main des bâtons et des maillets.
5. M'ayant percé le nez,
la queue, les épines dorsales [9],
M'ayant placé sur un fléau [10],
les fils des villageois m'emportèrent.

---

[1] L'édition de B.C. Law donne les deux variantes : *pabbājesim'ahaṃ* et *pabbājesiñ cā'haṃ*. Ce mot signifie littéralement, à l'accusatif, « faire abandonner, faire éloigner ».
D'après le *Jātaka*, grâce aux bons conseils d'*Alinasatta*, l'ogre, après avoir reconnu qu'il ne l'était pas de naissance, renonça non seulement à la destruction de la vie des êtres pour sa subsistance, mais aussi le monde en ayant pris la robe d'ascète.
[2] L'édition de B.C. Law donne les deux variantes : *pāṇātipātakaṃ* et *pāṇātipātikaṃ*.
[3] Cf. Saṅkhapāla-Jātaka, Jātaka nº 524, vol. V, p. 161-177.
[4] *Saṅkhapāla*, littéralement « Gardien de la Conque », est le nom du Bodhisatta né comme roi des Nāga. Ce nom est générique pour les Nāga. Ceci fait allusion à la légende que les Nāga et les serpents sont des gardiens des trésors cachés.
[5] *Dvijivha* « Celui qui a deux langues » est un des mots qui désigne le Nāga ou le serpent.
[6] Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *mahāmagge*. Tandis que l'édition siamoise écrit : *mahāpathe*. La signification est la même.
[7] Cf. la note 4, page 58, de la Conduite de Bhūridatta.
[8] Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *luddā* « cruels ». Tandis que l'édition siamoise écrit : *luddhā* « avides ».
[9] Les éditions de PTS et siamoise écrivent : *piṭṭhikaṇṭake* « les épines dorsales ». Tandis que l'édition de B.C. Law écrit : *piṭṭhikaṇṭhake* « le dos et le cou ».
[10] C'est un gros bâton en bois ou en bambou que le porteur met sur l'une des deux épaules et à chaque extrémité sont suspendus les objets du fardeau.

6. La terre avec ses océans,
ses forêts et ses montagnes,

Si je le désirais, alors,
j'aurais pu la brûler avec le souffle de mes narines.

7. Ces fils de villageois qui me perçaient de leurs épieux,
qui me frappaient avec leurs sabres,

Je ne me fâchai pas contre eux.
Ceci est la Perfection de mon Observance.

RÉSUMÉ

1. Hatthi-Nāga [1], Bhūridatta,
Campeyya, Bodhi [2], le Buffle,

Ruru, Mātaṅga, Dhamma [3],
Jayaddisa et le Fils [4],

2. Tous ces (êtres) avaient l'Observance comme force,
comme matériel et comme exemple;

Ayant rejeté (abandonné) la vie,
je conservai l'Observance.

3. Quand j'étais Saṅkhapāla [5],
en tout temps, ma vie même,

A qui que ce fût, fut consacrée.
C'est pourquoi cette Conduite s'appelle Sīla-Pāramī « Perfection de
[l'Observance ».

---

(1) Littéralement « le Dragon d'entre les éléphants », c'est *Sīlava-Nāga-Cariyaṃ*, la première Conduite.

(2) C'est *Cūlabodhi* de la quatrième Conduite.

(3) C'est *Dhamma-Devaputta* de la huitième Conduite.

(4) C'est *Alīnasatta*, fils de *Jayaddisa* de la neuvième Conduite.

(5) La dixième Conduite.

TATIYO PARICCHEDO - TROISIÈME CHAPITRE

NEKKHAMMA-PĀRAMITĀ

LA PERFECTION DE LA RENONCIATION

21. — *Yudhañjaya-Cariyaṃ* [1] – La Conduite de Yudhañjaya [2]

1. Quand j'étais un prince appelé Yudhañjaya,
   doué d'une gloire infinie,

   Ayant vu une goutte de rosée
   tombée dans la chaleur du soleil, je fus vivement ému [3].

2. Ce fait ayant dominé ma pensée,
   mon émotion s'accrut [4].

   Ayant salué mes parents [5],
   je sollicitai d'eux l'autorisation d'embrasser la carrière ascétique.

3. Ils me demandèrent, les mains jointes,
   avec les habitants du bourg et ceux du royaume :

   « Aujourd'hui même, ô mon fils, reçois
   la grande terre prospère et riche ! »

4. Sans prêter attention aux princes, ni aux femmes du palais,
   ni aux habitants du bourg et du royaume,

   Qui se lamentaient pitoyablement,
   je quittai la vie laïque [6].

---

(1) Cf. Yuvañjaya-Jā aka, Jātaka nº 460, vol. IV, p. 119-123.

(2) *Yudhañjaya* signifie « Le Victorieux dans la Bataille ».

D'après le Jātaka, *Yuvañjaya* le Bodhisatta s'était incarné, en ce temps, comme fils de *Sabbadatta*, roi de *Ramma* (Bénarès). Il était prince héritier, l'aîné de mille princes, tous fils de Sabbadatta, et *Yudiṭṭhila* était son frère cadet.

Un matin de la saison froide où il était sorti de très bonne heure pour faire une promenade en voiture, il s'émerveilla de voir dans le parc, les herbes, les arbrisseaux, les arbres et jusqu'aux toiles d'araignée emperlées de gouttes de rosée qu'irisaient les rayons du soleil levant. Le soir, à son retour, ayant repassé par le même endroit, il trouva cette féerie éteinte, dévorée par la chaleur solaire. Après avoir demandé et entendu l'explication de son cocher, le Bodhisatta se rendit compte de l'impermanence des choses de ce monde, ce qui le détermina à renoncer à celui-ci. Il sollicita l'autorisation de ses parents qui essayèrent en vain de le dissuader. Avec Yudiṭṭhila, son frère cadet, il construisit un ermitage dans l'Himālaya et tous les deux se firent ascètes.

(3) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *saṃviji*, tandis que l'édition siamoise écrit : *saṃvijiṃ*.

(4) L'édition siamoise écrit : *ānubrūhayiṃ*, qui est fautif. Il faut lire : *anubrūhayiṃ* avec les autres éditions.

(5) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *mātāpitu ca*. L'édition siamoise écrit : *mātāpituñ ca*.

(6) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *pabbajiṃ* « je quittai la vie laïque ». Tandis que l'édition siamoise écrit : *pariccajiṃ* « j'abandonnai ».

5. L'empire tout entier,
mes parents, la cour et la gloire,

En les abandonnant, je ne réfléchis pas
en raison même de l'Éveil.

6. Ma mère et mon père ne m'étaient pas odieux;
la grande gloire non plus ne m'était pas odieuse.

(Mais) l'omniscience m'était chère,
c'est pourquoi j'abandonnai la royauté.

---

22. — *Somanassa-Cariyaṃ* (1) – La Conduite de Somanassa (2)

1. Une autre fois, quand j'étais
à Indapaṭṭha, la meilleure des cités,

Un prince (3) désiré et chéri,
connu sous le nom de Somanassa,

2. Vertueux, pourvu de qualités,
doué d'une bonne présence d'esprit,

Respectant les vieillards (4), modeste,
et expert (5) en textes sacrés.

3. Ce roi (6) avait un ennemi,
qui était un ascète fourbe (7).

Ayant planté le jardin et les buissons de fleurs,
il vivait.

4. Je voyais ce fourbe
comme un tas de balle dépourvue de grains de riz,

---

(1) Cf. Somanassa-Jātaka, Jātaka n° 505, vol. IV, p. 444-454.

(2) *Somanassa* signifie « Satisfaction d'Esprit, Bonne Humeur ». C'était le nom du Bodhisatta né comme prince, fils unique du roi *Reṇu* du royaume de *Kuru*.

(3) *Putta* signifie simplement « fils », mais ce mot s'écrit ici pour *rājaputta* « fils du roi, prince ». Le contexte le prouve.

(4) L'édition de B.C. Law écrit : *vuḍḍhapacāyi*, fautif. Il faut lire : *vuḍḍhapacāyī* avec les éditions de PTS et siamoise.

(5) L'édition de B.C. Law écrit : *kodido*, fautif. Il faut lire : *kovido* avec les éditions de PTS et siamoise.

(6) Les éditions de PTS et siamoise écrivent : *Tassa rañño*. Tandis que l'édition de B.C. Law écrit : *Yassa rañño*.

(7) D'après le Jātaka, un ascète appelé *Mahārakkhita*, accompagné de ses cinq cents disciples, descendit de l'*Himālaya* et fut entretenu par le roi *Reṇu*. Un jour, le roi parla aux ascètes de son souci de ne posséder aucun fils pour lui succéder. Après un certain temps, pendant qu'il retournait à l'*Himālaya*, *Mahārakkhita* reconnut par ses pouvoirs surnaturels que la première reine du roi *Reṇu*, *Sudhammā*, recevrait dans son sein, en ce jour, au terme de la nuit, un être descendu du ciel (le futur prince *Somanassa*) et il en parla à ses compagnons.

Parmi ces ascètes, un tricheur, espérant s'enrichir par ce moyen, fit semblant d'être malade et, au lieu de suivre le groupe, il retourna au palais et dit au roi que, par sa vision divine, il savait que la première reine aurait bientôt un fils.

Le roi, très satisfait, lui fit grand honneur. A cause du don de prophétie qu'il prétendait avoir, le mauvais ascète fut alors connu sous le nom de *Dibbacakkhuka* « Doué de Vision Divine ».

Comme un arbre ayant un creux à l'intérieur,
comme un bananier sans cœur [1].

5. Il ne possédait pas la Loi des sages;
il était privé de vie religieuse [2],

Lui qui avait renoncé à la modestie et à la Loi blanche (pure),
en raison de son mode de vie.

6. Le territoire frontière était troublé
par les mouvements de peuples [3] forestiers.

En partant le pacifier,
mon père me [4] recommanda :

7. « Ne néglige [5] pas, mon fils,
le Jaṭila [6] dont l'ascèse est puissante [7] !

Fais ce qu'il veut !
car il est celui qui exauce tous les désirs ».

8. M'étant approché pour le servir [8],
je lui dis ces mots :

« Comment te portes-tu, maître de maison ?
Que doit-on te procurer [9] ? »

9. A ces mots, il se mit en colère,
le fourbe attaché à l'orgueil :

« Je te ferai tuer [10] aujourd'hui-même,
ou exiler du royaume ».

10. Ayant pacifié le territoire frontière,
le roi dit au fourbe :

« Te portes-tu bien, Vénérable [11] ?
Ton honneur est-il respecté ? »

(1) Le bananier est une plante herbacée qui n'a pas de moelle. Il est le symbole de ce qui n'est qu'apparence, sans essence. Le Bodhisatta, quoique tout jeune, s'aperçut que l'ascète n'avait que l'apparence de la vertu.

(2) L'édition de B.C. Law écrit : *sāmañ jāpagato*, fautif, au lieu de : *sāmaññā'pagato* avec l'édition de PTS et : *sāmaññā apagato* avec l'édition siamoise.

(3) Au lieu de : *parantihi* comme dans les éditions de PTS et de B.C. Law, l'édition siamoise écrit : *carantihi*.

(4) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *mamaṃ*. Tandis que l'édition siamoise écrit : *mama*.

(5) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *mā pamajji*. Tandis que l'édition siamoise écrit : *mā pamajja*.

(6) Cf. la note 3, page 74, de la Conduite de Mātaṅga.

(7) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *jaṭilaṃ uggatāpanaṃ*, à l'accusatif. Tandis que l'édition siamoise écrit : *jaṭile uggatāpane*, au locatif.

(8) *Upaṭṭhāna* signifie « fait d'approcher, d'apparaître, de servir, de rendre hommage ».

(9) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *āhariyyatu*. Tandis que l'édition siamoise écrit : *āhariyatu*.

(10) L'édition de PTS écrit : *ghāṭāpemi*. Les éditions de B.C. Law et siamoise écrivent : *ghātāpemi*

(11) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *Kacci te Bhante, khamanīyaṃ*, ce qui donne un pied de trop, tandis que l'édition siamoise écrit : *Kacci khamanīyaṃ tava* dont le mot : *Bhante* « Vénérable » est omis.

Le méchant lui fit un récit agencé
de telle façon que le prince fût puni de mort [1].

11. Ayant entendu ces paroles,
le souverain ordonna :

« Ici-même, lui ayant coupé la tête,
l'ayant divisée en quatre morceaux,

Montrez-les d'une rue à l'autre (en disant) :
« Tel est le sort de ceux qui manquent d'égards envers le Jaṭila. »

12. Les impitoyables étant allés là [2],
terribles, cruels [3], impitoyables,

Pendant que j'étais assis sur le flanc de ma mère [4],
m'ayant arraché, ils m'emmenèrent [5].

13. Je leur parlai ainsi :
« Attachez fermement [6] ce lien !

Présentez-moi bien vite au roi !
J'ai des affaires avec le roi. »

14. Ils me présentèrent au roi,
au méchant qui honore les méchants.

L'ayant vu, je le convainquis
et je manifestai ma [7] volonté [8].

15. Il me demanda pardon sur-le-champ
et me donna l'empire.

Quant à moi, ayant dispersé les ténèbres (de l'ignorance),
je devins un ascète sans foyer.

16. L'empire ne m'était pas odieux.
La satisfaction des désirs ne m'était pas odieuse.

L'omniscience m'était chère,
c'est pourquoi j'abandonnai la royauté.

---

(1) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *nāsito*. L'édition siamoise écrit : *nāsiyo*. La signification est la même.

(2) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *Tatth'akāruṇikā gantvā*. Tandis que l'édition siamoise écrit : *Tattha te karaṇī gantva*.

(3) L'édition de B.C. Law écrit : *lūddā*, fautif. Il faut lire : *luddā* avec les autres éditions.

(4) Le Bodhisatta n'était âgé que de sept ans.

(5) L'édition de PTS écrit : *ākaddhitvan'ayanti maṃ* qui ne semble pas correct. Il faut lire : *ākaḍḍhitvā nayanti maṃ* avec les autres éditions.

(6) L'édition de B.C. Law écrit : *gālhabandhanaṃ*, fautif. C'est plutôt : *gaḷhabandhanaṃ*.

(7) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *mamañ ca*. Tandis que l'édition siamoise écrit : *mama ca*.

(8) Après avoir exposé la fourberie du mauvais ascète, le Bodhisatta, dégoûté du caractère ignorant du roi ainsi que de la vie princière dans le palais, demanda et obtint la permission de se faire ascète dans la forêt de l'*Himālaya*.

23. — *Ayoghara-Cariyaṃ* (1) – La Conduite d'Ayoghara (2)

1. Une autre fois, quand j'étais
le propre fils du roi de Kāsi (3),
Ayant grandi dans une maison de fer (4),
je reçus (6) le nom d'Ayoghara (5).
(Mon père me disait :)

2. « Tu reçus la vie (7) dans la douleur.
Tu fus élevé dans les soucis (8).
Aujourd'hui même, ô mon fils, reçois
ce territoire (9) tout entier ! »

3. Ayant salué le Khattiya (10)
avec son royaume, ses bourgs et sa suite,
Ayant tendu mes mains pour l'añjali,
je dis ces mots :

4. « Que les êtres sur la terre, quels qu'ils soient,
modestes, excellents et moyens,
Sans être surveillés, dans leur foyer,
soient prospères avec leurs (11) familles ! »
(Je réfléchis :)

5. « Ceci est extraordinaire (12) dans le monde,
le fait de m'élever dans les soucis.
J'ai grandi dans la maison de fer
où le soleil et la lune étaient privés de leur éclat.

---

(1) Cf. Ayoghara Jātaka, Jātaka n° 510, vol. IV, p. 491-499.

(2) Une fois, le Bodhisatta fut conçu dans le sein de la reine principale du roi de Bénarès. Ses deux frères aînés furent dévorés, le jour même de leur naissance, par une ogresse, ennemie mortelle de la reine depuis leur vie antérieure. Le Bodhisatta, qui était alors le troisième fils, dut être enfanté et élevé dans une maison de fer construite par ordre du roi pour le préserver de l'ogresse. C'est pour cela que le Bodhisatta se nommait *AYOGHARA*, « Maison-de-Fer ». Quand le Bodhisatta eut atteint seize ans, l'âge où il était capable de se défendre, le roi son père, désireux de lui céder son trône, le fit sortir de cette sorte de prison et promener en grande pompe à travers les rues de Bénarès. Étant surpris de tout ce qu'il vit, il demanda pour quelle raison il était privé auparavant du spectacle de la ville. Ayant été informé, il réfléchit alors : « J'ai passé dix mois dans le sein de ma mère, puis seize ans dans la maison de fer, et les grilles mêmes de cette maison ne sauraient me garantir contre la vieillesse et la mort... ». Conformément à ces idées, à la fin de la procession, il annonça, en ayant donné toutes ses raisons, son intention de renoncer au monde. Ses parents et les autres personnes, s'étant convertis à ses opinions, le suivirent dans la forêt et se firent tous ascètes.

(3) C'est l'un des noms de Bénarès.

(4) En pāli : *ayoghara*.

(5) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *āsi*. L'édition siamoise écrit : *āsiṃ*.

(6) L'édition de B.C. Law écrit : *Ayoghoro*, fautif.

(7) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *jīviko*. L'édition siamoise écrit : *jīvito*.

(8) *Sampīḷa* en pāli, signifie aussi « pression, oppression, tourment, souffrance... ».

(9) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *vasudhaṃ*. L'édition siamoise écrit : *vasundharaṃ*, la signification reste la même, mais il y a alors un pied de trop.

(10) Le mot *Khattiya* signifie en général : membre de la deuxième caste du peuple de l'Inde, la caste guerrière ou noble, mais il désigne ici le roi.

(11) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *saha ñātibhi*, tandis que l'édition siamoise écrit : *sakañātibhi*.

(12) L'édition de B.C. Law écrit : *uttarīyaṃ*, qui est fautif. Il faut lire : *uttariyaṃ* avec les autres éditions.

6. Étant sorti du sein de ma mère
rempli de charognes puantes [1],

(Je fus) jeté ensuite dans la maison de fer,
où la souffrance (fût) plus terrible encore.

7. Si, étant tombé
dans une souffrance extrêmement cruelle comme celle-ci,

Je me plaisais [2] à régner,
je serais le pire des méchants.

8. Je suis mécontent de mon corps.
Je me désintéresse de la royauté.

Je vais rechercher la béatitude,
là où la mort ne me détruira pas. »

9. Ayant ainsi réfléchi,
(j'abandonnai) le peuple qui faisait du bruit [3].

Tel un éléphant ayant rompu son lien,
j'entrai dans la forêt claire.

10. Ma mère et mon père ne m'étaient pas odieux.
La grande gloire non plus ne m'était pas odieuse.

(Mais) l'omniscience m'était chère,
c'est pourquoi j'abandonnai la royauté.

---

24. — *Bhisa* [4]*-Cariyaṃ* [5]

La Conduite de la pousse (de Lotus) [6]

1. Une autre fois, quand j'étais [7] (Voir note page suivante.)
dans la merveilleuse cité des Kāsi [8], (Voir note page suivante.)

---

(1) L'édition de B.C. Law écrit : *pūtikuṇapasampunnā*, qui est fautif. Il faut lire : *pūtikuṇapasampuṇṇā* avec les autres éditions.

(2) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *rajjāmi*, tandis que l'édition siamoise écrit : *rañjāmi*.

(3) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *viravantaṃ mahājanaṃ* « (J'abandonnai) le peuple qui faisait du bruit », tandis que l'édition siamoise écrit : *vivarante mahājane* qui peut se traduire de deux manières :

1° « Pendant que la foule m'entourait ».

2° « Au moment où la foule s'ouvrait ».

(4) L'édition de B.C. Law écrit : *Bhīsa* qui est fautif. C'est *Bhisa* qui correspond au sanskrit : *bisa* « la pousse (de lotus) ». Voir note 3 de la Conduite de l'Éléphant doué de l'Observance, deuxième chapitre, p. 55.

(5) Cf. Bhisa-Jātaka, Jātaka n° 488, vol. IV, p. 304-314.

(6) L'auteur a choisi ici pour titre l'objet de l'histoire, au lieu du nom du personnage principal comme dans les autres Conduites :

Le Bodhisatta avait six frères, une sœur, un ami, un serviteur et une servante, tous devenus ermites à son exemple. Excepté le Bodhisatta qui était le Chef et le Maître du groupe, sa sœur et la servante qui étaient du sexe faible, les huit hommes se chargeaient, chacun à son tour, de la corvée de la récolte quotidienne des jeunes tiges de lotus (*bhisa*) qui constituaient toute leur nourriture, et du partage en onze portions égales. Celles-ci devaient être régulièrement déposées à l'endroit où chacun venait prendre la sienne dans l'intervalle de ses exercices religieux.

Le roi des dieux, Inda, redouta en la personne du Bodhisatta un compétiteur à l'empire du ciel,

Sept frères [1] et sœur [2]
étaient nés dans une famille heureuse.

2. J'étais l'aîné de ceux-ci,
doué de modestie et de conduite pure.

Ayant vu l'existence, par crainte,
je me plaisais au renoncement.

3. Envoyés par (mes) parents,
(mes) amis, à l'unanimité,

M'invitaient aux plaisirs (en disant :)
« Maintiens ta lignée ! »

4. Les mots qu'ils prononçaient,
qui causent du plaisir à celui qui mène la vie laïque,

M'étaient durs (cruels),
comparables à un soc (de charrue) affiné au feu.

5. Alors, à moi qui refusais,
ils demandèrent ce que je désirais :

« Que veux-tu donc, mon ami,
si tu ne jouis pas des plaisirs ? »

6. Je leur répondis ainsi :
« Je désire le bien [3] de ceux qui recherchent l'intérêt d'autrui.

Je ne désire pas l'état de maître de maison.
Je me plais au renoncement ».

7. Ayant entendu mes paroles,
ils les rapportèrent à mon père et à ma mère.

Ma mère et mon père dirent alors :
« Eh bien, mes amis, faisons-nous tous ascètes ! »

---

et, pour mettre la sincérité de son total renoncement à l'épreuve, il déroba trois jours de suite la botte de tiges de lotus qui était la part du Bodhisatta, déposée pour lui chaque matin à un endroit convenu. Le premier jour, le Bodhisatta, Mahākañcanakumāra, crut à un oubli; le second, il se demanda s'il n'avait pas commis quelque faute, dont cette abstinence forcée serait une punition; le troisième, il décida de se disculper et, ayant rompu le vœu de solitude, convoqua au son du gong tous les habitants de l'ermitage.

Rassemblés autour du Maître, ceux-ci jurèrent, chacun à son tour, qu'ils n'avaient commis ni négligence ni larcin. Ils protestèrent alors, en autant de stances, de leur parfaite innocence en chargeant l'auteur inconnu du vol d'imprécations consistant à lui souhaiter la fortune, une épouse, des enfants, le pouvoir, la gloire, etc., c'est-à-dire tout ce qu'un mortel désire en ce monde. L'attachement qui barre la voie du salut constituait pour ces ermites le plus terrible des châtiments. Finalement, Inda n'eut plus qu'à implorer la clémence du Bodhisatta pour se faire pardonner.

(7) D'après le Jātaka, le Bodhisatta, du nom de *Mahā-Kañcana-Kumāra*, était le fils d'un riche brahmane de Bénarès.

(8) Cf. note 3, page 368 de la précédente Conduite.

(1) A la différence des autres éditions, entre les mots « frères » et « sœur », l'édition siamoise ajoute le mot : *ca* « et » qui constitue un pied de trop.

(2) D'après le Jātaka, il avait six frères et une sœur.

(3) Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *atthakāmo* qui signifie « qui désire le bien; qui souhaite la richesse; qui désire l'intérêt d'autrui », tandis que l'édition siamoise écrit : *attakāmo* qui signifie « qui s'aime, qui aime l'ātman ».

8. Ma mère et mon père, tous les deux [1],
mes sept frères et sœur (et moi),

Ayant abandonné des biens immenses,
nous entrâmes dans la grande forêt.

---

25. — *Soṇa-Paṇḍita-Cariyaṃ* [2] – La Conduite du Sage Soṇa [3]

1. Une autre fois, quand j'étais,
dans la ville de Brahmavaḍḍhana [4],

Là, dans une famille excellente et éminente,
qui possédait une grande maison, je naquis.

2. En ce temps-là, ayant vu le monde
devenu aveugle, recouvert de ténèbres,

(Mon) cœur se retira de l'existence
comme s'il était frappé avec force par un aiguillon.

3. Ayant vu le mal sous ses formes multiples,
je pensai alors ainsi :

« Quand donc, étant sorti de la maison,
entrerai-je dans la forêt ? »

4. A ce moment même, des parents
m'invitèrent à jouir des plaisirs.

Je leur annonçai alors mon intention :
« Ne m'invitez pas à ces plaisirs ! »

5. Celui qui était mon frère cadet,
un sage qui s'appelait Nanda [5],

Suivant mon exemple,
se plut lui aussi à devenir ascète.

6. Moi, Soṇa et (mon frère) Nanda,
et ma mère et mon père, tous les deux,

En ce temps-là, ayant abandonné les richesses,
nous entrâmes dans la grande forêt.

---

(1) D'après le Jātaka, le Bodhisatta et ses sept frères et sœur ne se firent ascètes qu'après la mort de leurs parents.

(2) Cf. Soṇa-Nanda-Jātaka, Jātaka n° 532, vol. V, p. 312-332.

(3) *Soṇa* signifie littéralement « Celui qui a la couleur du sang, le Rouge ».

(4) C'est l'un des noms de Bénarès. Il s'écrit aussi *Brahmavaddhana* (cf. Jātaka n° 460, vol. IV, p. 119).

(5) *Nanda* signifie « Celui qui se réjouit, qui a du plaisir, le Joyeux ».

CATUTTHO PARICCHEDO - QUATRIÈME CHAPITRE

ADHIṬṬHĀNA-PĀRAMITĀ

LA PERFECTION DE LA RÉSOLUTION [1]

26. — *Temiya-Cariyaṃ* [2] – La Conduite de Temiya [3]

1. Une autre fois, quand j'étais
le propre fils du roi de Kāsi [4],

Avec le nom de Mūgapakkha [5],
on m'appelait Temiya.

2. Aucune des seize mille femmes [6]
n'avait alors de fils.

Après bien des jours [7],
je naquis tout seul.

3. Ayant obtenu avec peine un fils aimable,
de noble naissance, resplendissant,

Ayant fait porter le parasol blanc [8]
au-dessus de ma couche, mon père m'éleva [9].

4. M'étant endormi sur l'excellente couche,
puis m'étant éveillé,

Je vis alors le parasol blanc,
à cause duquel j'étais allé en enfer [10].

---

[1] *Adhiṭṭhāna* en pāli, traduit ici par « résolution », signifie la détermination de surmonter ou d'écarter tous les obstacles se trouvant sur la voie du salut.

[2] Cf. Mūgapakkha (ou Temiya) -Jātaka, Jātaka nº 358, vol. VI, p. 1-30.

[3] *Temiya* en pāli, signifie « le Mouillé ». D'après le Jātaka, le jour de la naissance du Bodhisatta, il pleuvait dans tout le royaume de *Kāsi*, et de plus l'enfant naquit avec le corps tout mouillé, aussi le roi son père lui donna-t-il comme nom *Temiya-Kumāra* « le Prince Mouillé ».

[4] C'est le nom du royaume dont la capitale est Bénarès.

[5] *Mūgapakkha*, qui signifie « le Sourd-Muet Paralysé », est le deuxième nom donné au prince *Temiya* à cause de sa feinte.

[6] Le roi père du Bodhisatta possédait seize mille femmes mais il n'avait aucun fils.

[7] *Ahoratta* en pāli, signifie « jour et nuit, période de 24 heures ».

[8] Le parasol blanc est l'un des cinq attributs de la royauté (le diadème, l'épée, le parasol blanc, le chasse-mouches et les sandales d'or). Il est aussi l'insigne solaire, l'insigne royal ou de grandeur. Comme le Bodhisatta était le fils unique et chéri, le prince héritier présomptif, le roi son père, ayant voulu manifester son désir de le voir lui succéder bientôt, fit porter dès son enfance cet insigne au-dessus de sa couche.

[9] Les éditions de PTS et de B.C. Law écrivent : *poseti*, au présent narratif, tandis que l'édition siamoise écrit : *posesi*, au passé.

[10] D'après le Jātaka, le Bodhisatta, s'étant éveillé, entendit et vit, à ce moment le roi son père en train de rendre, aux accusés et aux coupables, des jugements de toutes sortes allant de la peine corporelle jusqu'à la peine de mort. Il se rappela aussitôt que vingt ans de règne sous le même parasol

5. Au moment où je vis [1] le parasol,
   une frayeur épouvantable naquit (en moi),
   J'eus cette pensée :
   « Quand me libérai-je [2] de ce (parasol) ? »

6. Une divinité désirant le bien d'autrui
   et qui m'avait été apparentée jadis [3],
   M'ayant vu affligé,
   me fixa trois conditions [4].
   (Elle me dit) :

7. « Ne manifeste pas ta sagesse [5]
   très estimée [6] par tous les êtres [7] !
   Que tout le monde te méprise !
   Ainsi, ton but sera atteint ! »

8. A celle qui parlait ainsi,
   je dis ces mots :
   « J'exécuterai les paroles
   que tu me dis, ô divinité !

9. Ô ma mère, tu désires mon bonheur.
   Tu me veux du bien, ô divinité !
   Ayant entendu tes paroles,
   (je suis) comme si, au milieu de l'océan, je trouvais la terre ferme. »

10. Joyeux et ayant l'esprit agité,
    je réalisai les trois conditions :
    Je devins muet, sourd,
    paralysé privé de l'usage de mes jambes.

---

et dans cette même ville lui avaient jadis valu un séjour de quatre-vingt mille ans dans les enfers.

Le Jātaka ne nous en donne pas de raisons précises. La royauté constitue le bonheur terrestre dans la littérature bouddhique. Celle d'un Cakravartin est la plus louable. Mais un roi doit observer strictement la Loi Royale de Dix Sortes (cf. note 4, de la Conduite de Kurudhamma, premier chapitre, p. 8) qui est assez difficile à appliquer et les honneurs royaux sont périlleux : le roi étant le juge suprême du peuple, son orgueil, sa partialité et ses erreurs produisent des effets inévitables. Le Bodhisatta avait subi certainement cette fatalité. C'est pour cette raison qu'il ne tenait absolument pas à recommencer l'expérience.

(1) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *diṭṭhassa*, tandis que l'édition siamoise écrit : *diṭṭhissa*.

(2) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *muccissaṃ*, tandis que l'édition siamoise écrit : *muñcissaṃ*.

(3) D'après le Jātaka, elle avait été la mère du Bodhisatta dans une de ses vies antérieures, puis était devenue la déesse résidant dans le parasol royal.

(4) Le Bodhisatta devait feindre d'être :
1° muet; 2° sourd; 3° paralysé.

(5) L'édition de B. C. Law écrit avec les deux variantes : *paṇḍiccaṃ* et *paṇḍiccayaṃ*. Avec le deuxième terme il y aurait un pied de trop.

(6) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *bahumataṃ*, qui signifie « très estimée », adjectif se rapportant au mot : *paṇḍiccaṃ* « sagesse ». Tandis que l'édition siamoise écrit : *bālamato bhava*; la traduction serait alors : « Sois considéré comme sot (par tous les êtres)! » c'est-à-dire : « Agis de telle sorte que tous les êtres te prennent pour un sot ! (Ainsi tu pourras éviter de devenir roi et de subir ensuite des souffrances infernales) ». Mais avec l'édition siamoise il y a deux pieds de trop.

(7) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *sappāṇinaṃ* qui est fautif. Il faut lire : *sabbapāṇinaṃ* avec l'édition siamoise, mais il y a alors un pied de trop.

11. Ayant réalisé ces conditions,
je demeurai (ainsi) pendant seize [1] ans [2].

Par suite, mes mains et mes pieds,
ma langue et mes oreilles furent maîtrisés.

Ayant vu l'intégrité [3] (de mes membres),
(les gens) me raillèrent [4] (du nom) de Kālakaṇṇī [5].

12. Là-dessus, tous les habitants,
le chef de l'armée et les chapelains,

Tous, ayant été unanimes,
approuvèrent mon expulsion.

13. Quant à moi, ayant entendu leur opinion,
je fus joyeux, l'esprit agité.

Le but en vue duquel j'avais accompli cette ascèse,
ce but-là était réalisé.

14. M'ayant baigné [6], m'ayant oint,
ayant entouré (ma tête) du turban royal,

M'ayant consacré roi par le parasol,
ils me firent accomplir le tour de la ville en la gardant à ma droite [7].

15. Après que j'eus régné pendant sept jours,
lorsque le disque solaire se fut levé,

M'ayant emmené en char,
le cocher atteignit la forêt.

16. Ayant arrêté le char sur une place,
ayant attaché le cheval, libéré de sa main [8],

Le cocher creusa une fosse
pour m'enterrer [9].

---

(1) L'édition de B. C. Law écrit : *solasaṃ* qui est fautif. Il faut lire : *soḷasaṃ* avec les autres éditions.

(2) L'édition de PTS écrit : *vassānaṃ*. L'édition de B. C. Law comporte les deux variantes : *vassānaṃ* et *vassāni*. *Vassāni* est le terme le plus correct.

(3) L'édition de B. C. Law écrit : *anunataṃ* qui est fautif. Il faut lire : *anūnataṃ* avec les éditions de PTS et siamoise.

(4) L'édition de B. C. Law écrit avec les deux variantes : *niddisuṃ* et *niddiṃsuṃ* qui sont fautifs. Il faut lire : *nindiṃsuṃ* avec l'édition de PTS ou *nindiṃsu* avec l'édition siamoise.

(5) *Kālakaṇṇī* en pâli signifie « Celui qui a des oreilles noires ». C'est l'un des termes d'injure souvent employés pour désigner une personne méprisée ou détestée. Ce mot désigne aussi quelqu'un ou quelque chose qui, par sa nature, porte malheur, contraire du mot *maṅgala* qui signifie « talisman », ce qui explique le sort qu'on fait subir ensuite au Bodhisatta : les astrologues avertirent le roi que, s'il continuait à le garder dans le palais, comme il était *Kālakaṇṇī* le roi devrait subir certainement un de ces trois malheurs : la perte de sa royauté, de sa reine ou de sa propre vie.

(6) L'édition de PTS écrit : *nhāpetvā*, tandis que les éditions de B. C. Law et siamoise écrivent : *nahāpetvā*.

(7) Lassé par les supplications de la reine qui voulait laisser une nouvelle chance au prince, le roi finit par faire monter le Bodhissata, prince inerte, pendant sept jours sur le trône, avant de le faire mener au cimetière, et de l'y enterrer vif.

(8) Les éditions de PTS et siamoise écrivent : *hatthamuñcitaṃ*, tandis que l'édition de B. C. Law donne les deux variantes qui semblent fautives : *hatthamuñjito* et *hatthamuñjitaṃ*.

(9) Les éditions de PTS et siamoise écrivent : *nikhātuṃ*, tandis que l'édition siamoise écrit : *nikkhātuṃ*.

17. Ma décision fut réalisée;
(bien que) menacé [1] de diverses manières [2],

Je ne rompis point cette résolution,
en raison même de l'Éveil.

18. Mes parents ne m'étaient pas odieux.
Ma personne non plus ne m'était pas odieuse.

L'Omniscience m'était chère.
C'est pourquoi je pris cette décision.

19. Ayant réalisé ces résolutions,
je demeurai pendant seize ans [3].

Cette résolution était sans égale.
Celle-ci fut donc pour moi la Perfection de la Résolution.

---

(1) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *tajjanto*, tandis que l'édition siamoise écrit : *tajjento*. Les deux termes sont à l'actif. Pour le sens, le mot devrait être au passif : *tajjito*.

(2) D'après le Jātaka, on lui tendait mille pièges pour tirer de lui un cri, une parole, un geste, un signe quelconque de sensibilité et d'intelligence : privation de friandises, bruits inattendus ou lumières subites, apparitions terrifiantes, instances des parents ou supplications de sa mère, tentations voluptueuses à l'âge de seize ans. Rien ne réussit à le faire sortir de sa ferme résolution.

(3) L'édition de B. C. Law écrit : *solasaṃ* qui est fautif. Il faut lire : *soḷasaṃ* avec les autres éditions.

PAÑCAMO PARICCHEDO - CINQUIÈME CHAPITRE

SACCA-PĀRAMITĀ
LA PERFECTION DE LA VÉRACITÉ

27. — *Kapi-Rāja-Cariyaṃ* (1) – La Conduite du roi des Singes

1. Quand j'étais un singe,
au bord d'une rivière, dans une tanière de caverne,

Tourmenté (2) par un crocodile (3),
je n'obtins (4) pas le passage.

2. A l'endroit où je me tenais,
je me jetai en aval (5) et en amont.

Là, habitait le Maître (6)-Meurtrier,
le crocodile à l'aspect terrible (7).

3. Il me cria : « Viens-ici ! »
je lui répondis : « Oui, je viens » (8).

Ayant sauté sur sa tête,
je m'établis sur l'autre rive.

4. Ce n'était pas contraire à ce qu'il avait dit.
J'avais agi selon son ordre (9).

Ma véracité était sans égale.
Celle-ci était donc pour moi la Perfection de la Véracité.

---

(1) Cf. Kapi-Jātaka, Jātaka n° 250, vol. II, p. 268-270.

(2) L'édition de B. C. Law écrit : *pīlito* qui est fautif. Il faut lire : *pīḷito* avec les autres éditions.

(3) L'édition de PTS écrit : *saṃsumārena* qui est fautif. Il faut lire : *suṃsumārena* avec les autres éditions.

(4) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *labhāmi'haṃ*, tandis que l'édition siamoise écrit : *labhām'ahaṃ*.

(5) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *orapāraṃ* « en aval et en amont », tandis que l'édition siamoise écrit : *orā pāraṃ* dont la traduction serait alors : « d'aval en amont ».

(6) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *satthu-badhako* « le Maître-Meurtrier », tandis que l'édition siamoise écrit : *sattu-badhako* dont la traduction serait alors : « l'Ennemi-Meutrier ».

(7) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *rudda-dassano* « à l'aspect terrible », tandis que l'édition siamoise écrit : *luddha-dassano* dont la traduction serait alors : « à l'aspect avide ».

(8) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *aham emī'ti*, tandis que l'édition siamoise écrit : *ahamp'emī'ti*.

(9) D'après le Jātaka, le singe, après avoir répondu : « Oui, je viens », sauta en effet, pour ne pas mentir, sur la tête du traître, mais il s'en fit un tremplin pour bondir jusqu'à l'autre rive. Sa vie était en danger, il n'avait trompé qu'un trompeur sans être moins véridique.

28. — *Sacca-Savhaya-Paṇḍita-Cariyaṃ* [1]

La Conduite du Sage appelé Sacca [2]

Une autre fois, quand j'étais
un ascète appelé Sacca,

Par ma véracité je protégeais le monde,
je faisais en sorte que tous les gens vécussent en harmonie.

---

29. — *Vattapotaka-Cariyaṃ* [3] – La Conduite de la Petite Caille

1. Une autre fois, quand j'étais,
au Magadha, une petite caille,

N'ayant pas encore d'ailes,
n'étant qu'un tendre morceau de chair dans le nid,

2. Ayant apporté (les aliments) dans son bec,
(ma) mère me nourrissait.

A son contact je vivais,
(car) je n'avais aucune force physique.

---

(1) Cf. Saccaṅkira-Jātaka, Jātaka n° 73, vol. I, p. 322-327.

(2) *Sacca* en pāli, signifie « la vérité, la véracité, la réalité, l'exactitude, la promesse, le serment, la parole donnée ».

D'après le Jātaka, le roi de Bénarès avait un fils appelé Duṭṭha-Kumāra qui était détesté de tout le monde. Un jour ce jeune prince, étant allé prendre un bain, ordonna à ses serviteurs de le porter au milieu du fleuve. Comme une tempête approchait, ces derniers en profitèrent pour le plonger dans l'eau et vinrent informer le roi que Duṭṭha-Kumāra était perdu. Emporté par le courant, il réussit heureusement à saisir un tronc d'arbre où s'étaient accrochés un serpent, un rat et un perroquet qui avaient perdu leurs demeures pendant la tempête.

Le Bodhisatta, qui était un ascète demeurant au bord du fleuve, sauva Duṭṭha-Kumāra et ses compagnons et les soigna. Le moment vint où les quatre hôtes dirent adieu à l'ascète. Le serpent, tout en l'ayant remercié, l'informa qu'il possédait 400 millions cachés au bord du fleuve depuis sa vie antérieure et qui seraient à la disposition de l'ascète en cas de besoin. Le rat possédait 300 millions qui seraient aussi pour l'ascète. Le perroquet, n'ayant aucun trésor caché, lui offrit des charretées de riz. Quant à Duṭṭha-Kumāra, il lui garda rancune de ce que lui, prince héritier, avait été traité de la même manière que les animaux, ses compagnons.

Après un certain temps, Duṭṭha-Kumāra devint roi. Le Bodhisatta voulut mettre à l'épreuve la parole donnée de ses anciens protégés. Il se rendit tout d'abord à l'endroit indiqué par le serpent et l'appela. Le serpent se montra tout de suite et lui présenta son trésor. L'ascète se mit ensuite à la recherche du rat et du perroquet. Ces derniers agirent comme le serpent. L'ascète se rendit enfin à la capitale. Duṭṭha-Kumāra, étant sorti à ce moment en procession et ayant vu le Bodhisatta de loin, donna l'ordre de l'arrêter et de le mettre à mort.

Tandis qu'on l'emmenait au lieu de l'exécution, l'ascète répétait continuellement : « Ils connaissaient bien le monde, ceux qui ont inventé ce proverbe : ' La grume paye l'indemnité de sauvetage mieux que certains hommes!' » Questionné sur la signification de ces mots, il relata toute l'histoire.

Informés, tous les citoyens furent courroucés et firent une émeute. Ils saisirent Duṭṭha-Kumāra et le mirent à mort. Tous les habitants furent ensuite unanimes pour supplier le Bodhisatta de monter sur le trône. Celui-ci emmena le serpent, le rat et le perroquet ainsi que leurs trésors au palais et s'occupa d'eux soigneusement.

Avec la véracité, le Bodhisatta gouverna le royaume jusqu'à la fin de sa vie.

(3) Cf. Vaṭṭa-Jātaka, Jātaka n° 35, vol. I, p. 212-215.

3. Pendant la saison chaude de l'année,
un incendie de forêt s'alluma,

Et s'approcha de nous,
brillant, (traçant) une route noire.

4. Ayant produit ainsi des fumées [1],
la grande flamme rugissant,

Progressivement, en brûlant (tout),
le feu s'approcha [2] de moi.

5. Effrayés, terrifiés par la violence du feu,
ma mère et mon père,

M'ayant abandonné dans le nid,
se délivrèrent eux-mêmes.

6. Je renonçai aux pieds et aux ailes
(car) je n'avais aucune force physique.

Tandis que j'étais là, immobile,
je réfléchis ainsi :

7. « Ceux auprès de qui je courrais (chercher refuge)
(quand je suis) effrayé, frappé de terreur,

Ceux-là m'ont abandonné et sont partis.
Que dois-je faire maintenant ?

8. Il y a dans le monde la moralité,
la véracité, la pureté et la compassion.

Grâce à cette vérité, je ferai
la déclaration la plus solennelle ».

9. Ayant réfléchi à la force du Dhamma,
m'étant souvenu des Vainqueurs (Buddha) d'autrefois,

Ayant eu recours à la force de la Véracité,
je fis (cette) déclaration solennelle :

10. « J'ai des ailes (mais elles sont) incapables de voler.
J'ai des pattes (mais elles sont) incapables (même) de chanceler.

Ma mère et mon père sont partis.
Ô Dieu du Feu [3], recule ! »

11. Au moment même où ma déclaration solennelle était faite,
la grande crête flamboyante

---

(1) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *dhūmadhūmañ janitv'evaṃ* « ayant produit ainsi des fumées », tandis que l'édition siamoise écrit : *dhamadhamaṃ iti evaṃ* dont la traduction serait alors : « (ayant fait) ainsi (du bruit) : dhama-dhama ». C'est le bruit fait par un souffle fort et répété.

(2) L'édition de B. C. Law écrit : *upāgakiṃ* qui est fautif. Il faut lire : *upāgami* avec les autres éditions.

(3) *Jātaveda* en pāli qui correspond à *Jātavedas* en sanskrit, signifie littéralement : « connaissant ou connu par tous les êtres vivants ». C'est une épithète du feu ou du dieu du feu.

S'écarta de seize arpents [1],
comme le feu qui atteint (un endroit où il y a) de l'eau.
Ma Véracité était sans égale.
Elle était donc pour moi la Perfection de la Véracité.

---

30. — *Maccha-Rāja-Cariyaṃ* [2] – La Conduite du roi des Poissons

1. Une autre fois, quand j'étais
roi des Poissons dans un grand étang,
Dans la saison chaude, par la chaleur du soleil,
l'eau de l'étang s'épuisa [3].

2. En conséquence, les corbeaux et les vautours,
les hérons [4], les faucons et les aigles
Dévoraient jour et nuit
des poissons, s'étant perchés tout près.

3. Je réfléchis alors ainsi :
« Je suis tourmenté avec les miens [5].
Par quel moyen donc
pourrai-je délivrer les miens de la détresse ? »

4. Ayant réfléchi [6] au sens du Dhamma,
je vis [7] la Véracité comme un refuge.
M'étant établi sur la Véracité, je délivrai
les miens de cette grande destruction.

5. M'étant souvenu [8] de la Bonne Foi (doctrine bouddhique),
pensant à la vérité suprême,
Je fis une déclaration solennelle,
(qui était), dans le monde, sûre et certaine :

6. « Depuis (l'époque la plus lointaine) dont je peux me souvenir,
depuis que j'ai atteint l'âge de raison,
Je ne reconnais pas avoir sciemment
fait du mal à aucun être vivant [9].
Par cette Véracité,
que le dieu de l'Orage fasse tomber la pluie !

---

[1] Le *Karīsa* est une ancienne mesure de surface utilisée aux Indes et à Ceylan. Le mot est d'origine tamoule.

[2] Cf. Maccha-Jātaka, Jātaka n° 75, vol. I, p. 329-332.

[3] La sécheresse désola en ce temps le pays de *Kosala* où se trouvait l'étang du Bodhisatta.

[4] Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *baka*, qui signifie « le héron » ou « la grue », tandis que l'édition siamoise écrit : *kaṅka* dont la signification est la même.

[5] L'édition de B. C. Law écrit : *jātibhi* qui est fautif. Il faut lire : *ñātibhi* avec les autres éditions.

[6] Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *vicintayitvā*, tandis que l'édition siamoise écrit : *cintayitvāna;* la signification est la même.

[7] Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *addasa*, tandis que l'édition siamoise écrit : *addasaṃ;* la signification est la même.

[8] Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *anussaritvā* « m'étant souvenu », tandis que l'édition siamoise écrit : *anusaritvā* « m'étant conformé, ayant suivi ».

[9] Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *ekam pāṇaṃ*, tandis que l'édition siamoise écrit : *ekapāṇaṃ;* la signification est la même.

7. Fais tonner, ô dieu de l'Orage !
   Détruis le dépôt des corbeaux [1] !

   Tourmente [2] les corbeaux par le chagrin [3] !
   Délivre du chagrin les poissons [4] ! »

8. (Au moment même où) cette déclaration solennelle était faite,
   le dieu de l'Orage, ayant grondé,

   Tout en remplissant la région haute et la région basse,
   fit tomber la pluie à l'instant.

9. Ayant accompli l'excellente Véracité de cette sorte,
   (douée) d'une énergie suprême,

   Je fis tomber en pluie le grand nuage,
   m'étant appuyé sur la puissance et la force de la Véracité.

   Pour la Véracité, j'étais sans égal.
   Celle-ci était donc pour moi la Perfection de la Véracité.

---

31. — *Kaṇha-Dīpāyana-Cariyaṃ* [5]

La Conduite de Kaṇha-Dīpāyana [6]

1. Une autre fois, quand j'étais
   un ermite (appelé) Kaṇha-Dīpāyana,

   Pendant plus de cinquante ans,
   je me conduisis sans prendre plaisir (à la vie d'ermite).

---

[1] D'après le Jātaka, les pièces d'eau étant asséchées, pour échapper à l'asphyxie les poissons s'enfonçaient dans la vase encore humide. Les corbeaux et les autres oiseaux de proie les déterraient à coups de bec pour les dévorer. Les poissons devenaient ainsi le dépôt des corbeaux. C'est pourquoi, en le couvrant d'eau de pluie, ce dépôt des oiseaux serait détruit.

[2] Le Jātaka et l'édition siamoise écrivent : *randhehi* « tourmente », tandis que les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *rundhehi* « empêche » qui paraît être fautif.

[3] Quand l'étang serait plein d'eau de pluie et que les corbeaux et les autres oiseaux de proie ne pourraient plus trouver facilement des poissons, ils seraient certainement tourmentés par le chagrin.

[4] Les éditions de PTS, de B. C. Law et siamoise écrivent : *macche sokā pamocaya !* « Délivre du chagrin les poissons ! », tandis que le Jātaka écrit : *mañ ca sokā pamocaya !* « Délivre-moi et (les miens) du chagrin ! ».

[5] Cf. Kaṇha-Dīpāyana-Jātaka, Jātaka nº 444, vol IV, p. 27-37.

[6] Littéralement : « Dīpāyana-le-Noir ». *Dīpāyana* se compose de : *dīpa* « lumière, éclat ; lampe, flambeau » et *āyana* « fait d'aller, chemin ; abri ... ».

D'après le Jātaka, pendant le règne du roi *Kosambika* dans le royaume de *Kosambī*, deux brahmanes, *Dīpāyana*, le Bodhisatta, et *Maṇḍavya*, après avoir distribué en charité toutes leurs abondantes richesses, renoncèrent au monde et menèrent une vie ascétique pendant une cinquantaine d'années dans l'Himālaya. Puis ils descendirent de l'Himālaya pour se rendre en pèlerinage à Bénarès et furent entretenus à mi-chemin par un brahmane laïque qui s'appelait lui aussi *Maṇḍavya*. *Dīpāyana* demeura là, tandis que *Maṇḍavya* quitta son ami pour aller vivre tout seul dans un cimetière, près de Bénarès.

Une nuit, des voleurs poursuivis par les propriétaires et la garde de la ville furent obligés, pour se sauver, d'abandonner devant l'ermitage de *Maṇḍavya* les objets dérobés. L'ascète fut alors accusé, jugé devant le roi et empalé, mais par la vertu de son pouvoir ascétique, il continua à vivre.

Dīpāyana étant venu rendre visite à son ami, l'ayant vu ainsi et ayant appris que, même dans cet état, il n'avait aucune mauvaise pensée contre personne, fut ému de respect et alla se placer au-dessous du corps empalé de *Maṇḍavya*. Des gouttes de sang tombèrent des blessures de *Maṇḍavya*

2. Personne ne connaissait
   mon déplaisir.
   Moi non plus, je ne parlai à personne
   de mon [1] dégoût, dans un esprit d'attachement [2].

3. Mon condisciple Maṇḍavya,
   mon ami, un grand ermite,
   Lié par (ses mauvaises) actions antérieures,
   fut condamné au supplice du pal [3].

4. L'ayant assisté,
   je lui fis recouvrer la santé [4].
   Après l'avoir quitté, je revins
   à mon propre ermitage.

5. Le brahmane [5], mon ami,
   avec sa femme et son fils,
   Tous les trois, ensemble,
   allèrent à la rencontre de l'hôte qui arrivait.

6. Me réjouissant avec eux [6],
   je m'assis dans mon ermitage.
   L'enfant, en lançant une balle,
   irrita un serpent.

---

sur le corps couleur d'or de *Dīpāyana*, s'asséchèrent et se transformèrent en taches et en points noirs, en conséquence de quoi il fut désormais appelé *Kaṇha-Dīpāyana* « Dīpāyana-le-Noir ».

Ayant entendu cela, le roi libéra *Maṇḍavya* mais une épine resta fixée dans son corps. C'est pourquoi il fut appelé *Āṇi-Maṇḍavya* « Maṇḍavya-le-Pincé ».

Dīpāyana retourna à son ermitage. Le maître de maison *Maṇḍavya*, accompagné de sa femme et de son unique enfant appelé *Yaññadatta*, vint à sa rencontre. Pendant que le Bodhisatta et les parents s'entretenaient, l'enfant, en jouant à la balle, irrita par hasard un serpent venimeux. Mordu par celui-ci, l'enfant tomba évanoui. Pour le sauver, le Bodhisatta eut recours, au lieu de médicaments, à une déclaration solennelle de Véracité. Celle-ci était simple et consistait à révéler la mauvaise intention qu'il avait tenue secrète par honte depuis une cinquantaine d'années : il était demeuré ascète par pudeur et modestie malgré le dégoût qu'il éprouvait pour cet état et qui était apparu peu de jours après son ordination.

L'enfant reprit connaissance, mais pour qu'il pût se mouvoir et se lever, le père ajouta sa propre déclaration solennelle : il n'avait jamais cru aux effets du don malgré sa générosité, et la mère la sienne : elle n'avait jamais éprouvé aucun amour pour son mari malgré sa fidélité.

Là-dessus, ils décidèrent les uns les autres de se corriger.

(1) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *me*, tandis que l'édition siamoise écrit : *mamaṃ*. La signification est la même.

(2) Le Bodhisatta ne s'était plu dans le renoncement et dans la vie ascétique que pendant une semaine. Après ce temps, il éprouva de nouveau l'esprit de sensualité et d'attachement à la vie mondaine et, de là, le dégoût pour sa vie solitaire, mais par pudeur et modestie, il pratiqua toujours l'ascétisme.

(3) Dans une de ses vies antérieures, *Maṇḍavya* était né comme fils d'un menuisier. Un jour, ayant accompagné son père à la forêt, il cueillit une ruche d'abeille, enleva les dards de ces insectes et enfonça des épines à leur place. Les insectes ne furent pas tués, mais ils subirent pour longtemps la souffrance. *Maṇḍavya*, qui était capable de se souvenir de ses vies antérieures, pensa que ce supplice n'était que l'effet de ses mauvaises actions et qu'il lui était impossible d'y échapper.

(4) L'ascète *Maṇḍavya-le-Pincé* fut libéré du supplice par le gardien qui rapporta au roi toute la conversation entre les deux ascètes, l'esprit de Bienveillance de l'ascète condamné et la suprême vénération de *Dīpāyana-le-Noir*.

(5) C'est le brahmane laïque, nommé aussi *Maṇḍavya*, qui avait entretenu l'ascète *Dīpāyana-le-Noir*.

(6) L'édition de B. C. Law écrit : *teti* qui est fautif. Il faut lire : *tehi* avec les autres éditions.

7. Alors, le gamin, en suivant [1]
le chemin parcouru par la balle,

Toucha de la main [2]
la tête du serpent.

8. Offensé par ce contact,
le serpent, doué de la force du poison,

Irrité, sous l'effet d'une colère extrême,
mordit [3] l'enfant à l'instant.

9. Dès qu'il fut mordu [4], sous l'effet du violent poison,
l'enfant tomba [5] à terre.

De cela je fus affligé.
Pour moi-même, cette douleur fut effrayante [6].

10. Ayant consolé ceux [7]
(qui étaient) affligés, percés par la flèche du chagrin,

Je fis le premier une déclaration
de suprême et d'excellente Véracité :

11. « Pendant une seule semaine, ayant l'esprit pur,
désireux de mérite, je pratiquai la conduite pieuse.

Ensuite, toute ma conduite
pendant cinquante ans et plus,

12. Sans désir, je l'ai pratiquée.
Par cette Véracité, qu'il soit heureux !

Que le poison soit détruit !
Que Yaññadatta ressuscite ! »

13. Au moment même où ma déclaration de Véracité était faite,
l'enfant atteint par l'effet du poison,

S'étant réveillé [8], se dressa,
et il fut en bonne santé.

Ma Véracité était sans égale.
Celle-ci était donc pour moi la Perfection de la Véracité.

---

(1) L'édition de B. C. Law écrit : *annesanto* qui est fautif. Il faut lire : *anvesanto* avec les autres éditions.

(2) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *hathena* qui est fautif. Il faut lire : *hatthena* avec l'édition siamoise.

(3) L'édition de B. C. Law écrit : *adaṃsi* qui est fautif. Il faut lire : *aḍaṃsi* avec les autres éditions.

(4) L'édition de B. C. Law écrit : *daṭṭho* qui est fautif. Il faut lire : *ḍaṭṭho* avec les autres éditions.

(5) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *patati*, tandis que l'édition siamoise écrit : *papati*. La signification est presque la même.

(6) Le Bodhisatta se considérait comme responsable parce que l'accident s'était produit dans l'enceinte de son ermitage.

(7) Il s'agit des parents de l'enfant.

(8) L'édition de B. C. Law écrit : *āvujjhitvāna* qui est fautif. Il faut lire : *ābujjhitvāna* avec les autres éditions.

32. — *Sutasoma-Cariyaṃ* [1] – La Conduite du roi Sutasoma [2]

1. Une autre fois, quand j'étais
   un Maître de la Terre [3] (appelé) Sutasoma,

   Saisi par un ogre [4]
   je me souvins de la promesse [5] (faite) au brahmane [6].

2. Ayant enlevé aisément [7]
   cent un [8] Khattiya [9],

   Les ayant fait languir [10],
   (l'ogre) m'emmena dans le but de ma sacrifier [11].

---

[1] Cf. Sutasoma-Jātaka, Jātaka n° 537, vol. V, p. 456-511.

[2] *Sutasoma* signifie : « Celui qui a extrait le Soma », « Le Maître des sacrifices et de la libation du Soma » (*Suta 'SU-'* : « pressé, jus de Soma pressé, suc de Soma »). C'est, dans le Brahmanisme, le nom du fils de *Bhīmasena* et de *Draupadī*.

[3] *Mahīpati* signifie « le Maître de la Terre ». Cf. note 4 de la Quatrième Conduite (Mahāsudassana), premier chapitre, p. 13.

[4] *Porisāda* « ogre, anthropophage », signifie étymologiquement : « mangeur d'homme » (*purisa* « homme » et *ada* « mangeur »).

[5] L'édition de B. C. Law écrit : *saṅkara* qui est fautif. Il faut lire : *saṅgara* qui signifie : « promesse, entente, accord, convention, ... » dans les autres éditions.

[6] Cette histoire nous rappelle celle de Neuvième Conduite (Jayaddisa), deuxième chapitre, p. 82 et suiv., où le brahmane s'appelait *Nanda*.

[7] *Karatale* en pāli signifie littéralement : « dans la paume de la main ».

[8] Le Jātaka nous précise qu'il s'agissait d'une hécatombe de nobles Khattiya offerte par l'ogre à la dryade du figuier. Le nombre des captifs n'était encore que de quatre-vingt-dix-neuf puisque l'ogre avait dû enlever le Bodhisatta pour compléter, mais les trois éditions du *Cariyā-Piṭaka* écrivent : *eka-sata* qui signifie : « cent un » ou « cent » au lieu de : *ekūnasata* « quatre-vingt-dix-neuf ».

[9] Ce sont des rois et des princes.

[10] Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *sampamilāpetvā*, tandis que l'édition siamoise écrit : *sammāmilāpetvā*. La signification est la même. Les rois et les princes captifs, ne pouvant échapper à une mort certaine, s'étaient flétris sous l'effet des soucis.

[11] D'après le Jātaka, l'histoire est un peu compliquée. En ce temps, le roi de Bénarès, au lieu d'être nommé *Brahmadatta* comme d'habitude, s'appelait par exception *Sudāsa*. Au cours d'une partie de chasse, il se trouva séparé de sa suite et égaré au cœur de la forêt. Par hasard il eut avec une lionne venue lui lécher les pieds pendant son sommeil des relations dont le fruit fut un petit garçon. *Sudāsa*, n'ayant pas eu de fils, reconnut volontiers ce petit sauvageon qui porta le nom de *Kammāsa-Pāda* « Celui dont les pieds sont tachetés ». Élevé comme il convenait à sa future grandeur et envoyé pour achever ses études à *Takkasilā*, l'héritier présomptif de Bénarès se lia d'amitié avec nombre de jeunes princes et tout spécialement avec *Sutasoma* le Bodhisatta, futur roi d'*Indapattha*.

A la mort de son père, *Kammāsa-Pāda* monta sur le trône. Il n'avait d'autre penchant anormal qu'un goût prononcé pour la viande. Par malheur, un jour de fête, où toutes les boutiques et les boucheries de la ville étaient fermées, les chiens de race du palais dérobèrent ce qui devait former le plat principal du menu. Affolé, le cuisinier royal, pour échapper à une mort certaine consécutive à la fureur du roi, n'eut d'autre moyen que d'aller à la place des supplices, d'y prélever une cuisse du cadavre encore frais d'un jeune criminel, de le faire rôtir et de la servir à son Maître.

Le monarque, agréablement surpris, eut la sensation de n'avoir jamais mangé de viande aussi délicieuse. Il ne voulut plus désormais d'autre viande et donna à son cuisinier l'ordre de s'en procurer à tout prix. Il fallut donc une victime humaine par jour. Mais bientôt les prisons furent vides. Le maître d'hôtel, tremblant de peur pour sa propre vie, finit par courir la nuit égorger les passants attardés. Bientôt la terreur se répandit dans la ville, et l'auteur de ces agressions nocturnes fut arrêté et emmené devant le tribunal du roi.

L'origine étant décelée, la colère populaire suscita une émeute contre le roi cannibale qui n'eut d'autre moyen que de se réfugier avec son complice dans la forêt. Il y vécut de la chair des voyageurs traversant celle-ci et devint ainsi un ogre.

Non content de ces meurtres quotidiens, il promit à la dryade du figuier qui lui servait d'asile de lui offrir, comme à sa divinité protectrice, une hécatombe de nobles *Khattiya*. Déjà il avait réussi

3. L'ogre me demanda :
« Veux-tu la liberté ?

J'agirai suivant ton désir,
si tu reviens à moi. »

4. Lui ayant promis
de retourner après l'enquête [1],

M'étant approché de la cité charmante,
je restituai alors la royauté.

5. M'étant souvenu de la Bonne Doctrine,
ancienne, honorée par les Vainqueurs (Buddha),

Ayant donné des richesses au brahmane,
je m'approchai (de nouveau) de l'ogre.

6. Je n'avais aucun doute (tel que) :
« Me tuera [2]-t-il ou non ? »

Tout en gardant la parole de la Véracité,
je m'approchai pour abandonner la vie.

Ma Véracité était sans égale.
Elle était donc pour moi la Perfection de la Véracité.

à s'emparer de quatre-vingt-dix-neuf princes ou rois, dont la plupart étaient ses anciens condisciples de *Takkasilā*, et il les tenait captifs au pied de son arbre.

Or en ce temps, le Boddhisatta sortit avec sa suite pour aller à l'un de ses parcs de plaisance célébrer la fête du printemps. Il se heurta sur son seuil à un pauvre brahmane qui, dans l'espoir d'une riche récompense, arrivait de *Takkasilā*, encore tout couvert de la poussière de la route, pour lui lire quatre strophes de sa composition car le Bodhisatta était épris de poésie au point de payer mille écus chacune des précieuses stances.

Dans l'impossibilité où il était d'annuler la cérémonie, il s'excusa auprès de son visiteur et, lui ayant promis d'être bientôt de retour, donna des ordres pour qu'en l'attendant il soit traité de la façon la plus hospitalière.

Au moment même où la cérémonie battait son plein, le roi anthropophage accourut tout exprès pour enlever le Bodhisatta, le chargea sur ses épaules et l'emporta dans son repaire forestier. Le Bodhisatta se rappela soudain le pauvre brahmane auquel il avait promis un prompt retour et qui l'attendait dans sa demeure. Cette idée lui fut à ce point insupportable qu'il résolut de demander un sursis à son futur bourreau et ancien ami pour pouvoir accomplir sa promesse.

Ayant reçu l'autorisation, accueilli à son retour par tous les siens, *Sutasoma* ne songea qu'à abréger l'attente de l'ogre. Il écouta respectueusement le brahmane lire ses quatre stances qu'il retint aussitôt, le récompensa magnifiquement et le congédia. Il salua enfin ses parents et retourna tout seul dans la jungle.

Par sa loyauté et sa véracité, *Sutasoma*, le Bodhisatta, parvint à humaniser l'ogre, à lui faire écouter ses conseils et à renoncer désormais à l'anthropophagie. Il délivra ainsi de leurs liens les quatre-vingt-dix-neuf princes et rois captifs. Le Bodhisatta réussit enfin à rétablir *Kammāsa-Pāda* sur son ancien trône.

[1] Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *paṇhe*, tandis que l'édition siamoise écrit : *pañhe*. La signification est la même.

[2] L'édition de B. C. Law écrit : *ghātayissami* «(je le) tuerai» qui est fautif, il faut lire : *ghātayissati* avec les autres éditions.

CHAṬṬHO PARICCHEDO - SIXIÈME CHAPITRE

METTĀ-PĀRAMITĀ

LA PERFECTION DE LA BIENVEILLANCE

33. — *Suvaṇṇa-Sāma-Cariyaṃ* (1)

La Conduite de Suvaṇṇa-Sāma (2)

1. Quand j'étais Sāma, dans les bois,
créé par (ordre de) Sakka,
Des lions et des tigres, dans la forêt,
grâce à la Bienveillance, je m'approchais.

---

(1) Cf. Sāma-Jātaka, Jātaka n° 540, vol. VI, p. 68-95.

(2) *Sāma* peut signifier « Le Brun » ou « Celui dont la Parole est bienveillante ». *Suvaṇṇa-Sāma* : « Le Brun comme l'Or » ou « Celui dont la Couleur est d'Or et dont la Parole est bienveillante ».

D'après le Jātaka, il y avait près de Bénarès deux villages de pêcheurs. Leurs chefs, étant amis, s'étaient promis de marier leurs enfants s'ils avaient l'un un garçon et l'autre une fille, ce qui advint. Malgré les instances de leurs parents, les deux conjoints, *Dukūlaka* et *Pārikā*, qui étaient des êtres purs descendus du ciel de *Brahma*, éprouvèrent une égale horreur de la sensualité et convinrent d'un mariage blanc.

Les deux époux se refusaient à tuer aucun animal, ce qui était contraire à la coutume de leur village. Comme ils étaient donc inutiles à la société, leurs parents ne tardèrent pas à les autoriser à devenir ascètes. *Inda* donna aussitôt à *Vissakamma* l'ordre de leur construire un ermitage sur la rive de la *Miggasammatā*, au pied de l'*Himālaya*. Apercevant le grand danger qui les guettait, *Inda* les persuada d'avoir un fils : un simple attouchement du doigt de *Dukūlaka* sur le nombril de *Pārikā* au moment opportun suffit à provoquer la naissance du Bodhisatta. Ils l'appelèrent : *SĀMA* « Le Brun » et, à cause de sa couleur d'or, son nom devint : *SUVAṆṆA-SĀMA* « Le Brun comme l'Or ». Celui-ci grandit en mêlant sans aucune peur à ses jeux tous les animaux de la jungle.

Un jour, ses parents étant retournés de la cueillette de fruits et de racines dans la forêt, cherchèrent un abri contre la pluie sous un arbre ombrageant une fourmilière. L'eau mélangée de sueur qui tombait goutte à goutte de leurs corps irrita un serpent venimeux vivant dans cette fournilière et qui, par son haleine empoisonnée, les rendit aveugles tous les deux.

Suvaṇṇa-Sāma, inquiet de leur retard, se mit à leur recherche. Averti par leurs cris, il apprit l'accident et se mit en même temps à pleurer et à rire : à pleurer à cause du malheur qui les frappait et à rire parce qu'il se promit d'être désormais aux petits soins pour eux.

Piliyakka, roi de Bénarès, pendant ses vacances passées dans l'*Himālaya*, ayant aperçu, à la place où *Suvaṇṇa-Sāma* venait prendre habituellement son bain, de nombreuses empreintes de pieds de gazelles, se tint en embuscade. Bientôt, il vit le jeune homme qui, en compagnie de ses amis à quatre pattes, descendait à la rivière, et il se demanda : « Est-ce un homme, un génie ou un dieu ? » Il n'aurait eu qu'à l'interroger pour le savoir; mais il craignit que l'autre ne s'enfuît, s'il n'était qu'un mortel, ou ne disparût s'il était un esprit surnaturel. Le roi décida enfin d'abattre *Suvaṇṇa-Sāma* d'une flèche empoisonnée au moment où, chargeant sa cruche pleine sur son épaule, il se préparait à regagner l'ermitage familial. Cette flèche n'atteignit que trop bien son but mais elle rendit le roi coupable d'un triple homicide, car la perte de leur fils unique condamnait les deux parents aveugles à une mort certaine.

Le repentir du roi fut profond et sincère. Il se décida à abandonner la royauté et à remplacer *Suvaṇṇa-Sāma*. Bien accueilli par les deux aveugles, il ne put retenir ses sanglots en leur avouant son crime involontaire et en les informant de sa détermination à être désormais tout à leur service. Mais avec une réserve pleine de dignité, les deux aveugles lui demandèrent seulement de les mener auprès du cadavre de leur enfant qu'un acte de Véracité ne tarda pas à rappeler à la vie, car il était parfaitement vrai que jamais *Suvaṇṇa-Sāma*, dont le cœur était plein de Bienveillance, n'avait fait de mal à aucun être vivant.

2. De lions, de tigres, de panthères,
    d'ours et de buffles,

D'antilopes tachetées et de sangliers
    m'étant entouré, je vivais dans la forêt.

3. Aucun ne me faisait peur;
    et je n'en effrayais aucun moi non plus.

Soutenu par la force de la Bienveillance,
    je me réjouissais alors dans la forêt.

---

34. — *Ekarāja-Cariyaṃ* [1] – La Conduite du roi Ekarāja [2]

1. Une autre fois, quand j'étais
    connu sous le nom d'Ekarāja,

En pratiquant la suprême observance,
    je régnais sur un grand territoire [3].

2. Dans la voie des dix bonnes actions [4]
    j'agissais entièrement.

Au moyen des quatre objets de sympathie [5]
    je gouvernais le peuple.

3. Pendant que j'étais ainsi vigilant
    dans ce monde-ci [6] et dans l'autre,

Le roi Dabbasena [7], s'étant approché,
    pilla mon palais [8].

---

(1) Cf. Ekarāja-Jātaka, Jātaka n° 303, vol. III, p. 13-15.

(2) *Ekarāja* signifie littéralement : « Roi-Unique ». Cf. note 3 de la Septième Conduite (du prince Canda), premier chapitre, p. 21.

Le Bodhisatta était né cette fois comme roi de Bénarès, du nom d'*Ekarāja*.

(3) C'est le royaume de *Kāsī* dont la capitale est Bénarès

(4) Cf. note 2 de la Huitième Conduite (des Devaputta Dhamma et Adhamma), deuxième chapitre, p. 78.

(5) Ce sont :

1° *Dāna* : la générosité.

2° *Peyyavajja* : la parole aimable.

3° *Atthacariyā* : la conduite utile, serviable ou la justice.

4° *Samānattatā* : l'impartialité ou l'égalité.

(6) L'édition de B. C. Law écrit : *idaloke* qui est fautif. Il faut lire : *idha loke* avec les autres éditions.

(7) C'est le nom du roi de *Kosala*, royaume limitrophe.

(8) D'après le Jātaka, un des ministres du roi *Ekarāja*, expulsé du royaume en raison de son inconduite dans le harem royal, entra au service de *Dabbasena*, roi de *Kosala* et l'incita à faire la guerre contre *Ekarāja*. Celui-ci fut capturé sans résistance par le méchant roi de *Kosala* qui le fit aussitôt pendre par les pieds, la tête en bas. Même dans cette incommode position, le roi *Ekarāja* conçut toujours pour son ennemi une pensée de Bienveillance et atteignit le stade de la complète absorption dans la méditation. Les liens se rompirent et il s'assit dans l'air, les jambes croisées.

Dabbasena fut pris pendant ce temps d'une douleur corporelle extrême et, sur l'avis de ses courtisans, libéra *Ekarāja*. Aussitôt ses souffrances disparurent.

S'étant rendu compte de la force spirituelle du roi *Ekarāja*, *Dabbasena* lui rendit son royaume et lui demanda son indulgence.

4. Des bourgs dépendant du roi
avec mes soldats et mes sujets,

Ayant pris possession de tout [1],
il m'enterra dans une fosse.

5. Je considérais comme mon fils bien-aimé,
celui qui avait pillé et saisi

Le groupe des ministres, la royauté [2]
et mon riche palais.

En fait de Bienveillance j'étais sans égal.
Elle était donc pour moi la Perfection de la Bienveillance.

---

[1] Le vers : *Sabbaṃ hatthagataṃ katvā* se traduit littéralement : « Ayant fait que tous viennent dans ses mains », c'est-à-dire : sous son autorité.

[2] *Rajjaṃ* en pâli peut signifier « la royauté » qui est la fonction royale, ou « le royaume », c'est-à-dire tout ce qui existe sur le territoire.

SATTAMO PARICCHEDO - SEPTIÈME CHAPITRE

UPEKKHĀ-PĀRAMITĀ

LA PERFECTION DE L'ÉQUANIMITÉ

35. — *Mahā-Lomahaṃsa-Cariyaṃ* [1]

La Conduite de Mahā-Lomahaṃsa [2]

1. Je me couchais dans un cimetière,
m'étant placé [3] sur les ossements des cadavres.

Des bouviers, s'étant approchés,
me montrèrent des formes innombrables [4].

2. Les autres, joyeux, l'esprit agité,
me présentèrent des offrandes,

Des parfums et des guirlandes,
et beaucoup de nourriture de diverses sortes.

3. Envers ceux qui me faisaient [5] du mal,
et envers ceux qui me faisaient du bien,

Envers tous, je me montrais égal.
Ni la sympathie ni l'irritation [6] n'existaient (en moi).

4. J'étais en équilibre dans le bonheur et le malheur,
dans la gloire et l'infamie.

Dans toutes les circonstances, je demeurais égal.
Ceci était donc pour moi la Perfection de l'Équanimité.

---

(1) Cf. Lomahaṃsa-Jātaka, Jātaka nº 94, vol. I, p. 389-391.

(2) *Mahā-Lomahaṃsa* signifie « Le Grand (Ascète) au Poil hérissé » ou « Le Très Joyeux ».
D'après le Jātaka, le Bodhisatta était en ce temps-là un Ājīvaka, ascète hérétique. Il pratiquait toutes sortes d'austérités dans le but de mettre à l'épreuve l'efficacité de l'ascétisme. Il était nu, souillé de poussière, couchant dans un lieu de crémation, sur un lit fait de cendres et d'ossements humains, marchant à quatre pattes, appyé sur ses genoux et ses coudes, lapant sa nourriture à même le sol ou mangeant de la bouse, supportant au maximum le chaud et le froid, etc. Il demeurait indifférent aux égards comme aux avanies des villageois d'alentours.

(3) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *(upa)nidhāyahaṃ*, tandis que l'édition siamoise écrit : *upanidhāya*. La signification ne change guère.

(4) Le Bodhisatta demeure indifférent et égal envers tous. Des bouviers, le prenant pour un objet de curiosité et de plaisanterie, s'amusent à le taquiner ou à lui présenter de la fiente de veau ou de l'écorce d'arbre, etc. en guise de nourriture. Ceci nous rappelle le passage de certaines légendes où le Bodhisatta est taquiné de temps en temps par les bergers pendant qu'il se livre à la plus sévère ascèse quelques années avant son Éveil suprême.

(5) Dans les éditions de PTS et de B. C. Law on a : *upadahanti;* dans l'édition siamoise on a : *upaharanti*. La signification ne change guère.

(6) Dans les éditions de PTS et de B. C. Law on a : *dayakopo;* dans l'édition siamoise on a : *dayā kopo*. La signification reste la même.

RÉSUMÉ

1. « Yudhañjaya, Somanassa,
   Ayoghara et Bhisa,

   Soṇa-Nanda [1], Mūgapakkha [2],
   Kapi-Rāja [3], Saccasavhaya,

2. Vaṭṭaka et Maccha-Rāja,
   l'ascète Kaṇha-Dīpāyana,

   Je fus encore [4] Sutasoma,
   Sāma et Ekarāja,

   J'étais parfait en Équanimité [5]. »
   Ainsi est-il dit par le Grand Sage (le Buddha).

CONCLUSION

1. Ainsi multiple est le malheur,
   et le succès [6] aussi est multiple.

   Les ayant éprouvés dans toutes sortes d'existences,
   j'ai obtenu le Plein Éveil suprême.

2. Ayant fait le Don qu'on doit faire,
   ayant accompli l'Observance sans réserve,

   Ayant atteint la Perfection de la Renonciation,
   j'ai obtenu le Plein Éveil suprême.

3. Ayant consulté les sages,
   ayant déployé l'Énergie suprême,

   Ayant atteint la Perfection de la Patience,
   j'ai obtenu le Plein Éveil suprême.

4. Ayant pris une ferme Résolution,
   ayant tenu la parole de la Véracité,

   Ayant atteint la Perfection de la Bienveillance,
   j'ai obtenu le Plein Éveil suprême.

5. Dans le gain et la perte, dans la gloire et l'infamie,
   dans le respect [7] et le mépris,

---

(1) C'est le *Soṇa-Paṇḍita* du *Soṇa-Nanda-Jātaka*. L'édition de B. C. Law écrit : *Soṇadaṇḍa* qui est fautif.

(2) C'est le *Temiya* du *Mūgapakkha-Jātaka*.

(3) L'édition de PTS écrit : *Kapi-Rājā*, tandis que l'édition de B. C. Law écrit : *Kapi-Rāja*.

(4) Dans les éditions de PTS et de B. C. Law on a : *puna* « encore », mais dans l'édition siamoise on a : *pure* « autrefois ».

(5) C'est le *Mahā-Lomahaṃsa* de la dernière Conduite.

(6) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *sampatti ca bahuvidhā*, au nomatif; tandis que l'édition siamoise écrit : *sampattiñ ca bahuvidhaṃ*, à l'accusatif.

(7) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *samānanāvamānane*, qui est fautif. Il faut lire : *sammānanāvamānane* selon l'édition siamoise.

En toutes circonstances, étant demeuré égal [1],
j'ai obtenu le Plein Éveil suprême.

6. Ayant vu la paresse avec crainte,
et l'application de l'énergie avec calme,

(Je déclare) : « Soyez énergique !
Tel est l'Enseignement des Buddha. »

7. Ayant vu la querelle avec crainte,
et la concorde avec calme,

(Je déclare) : « Vivez en harmonie, amicalement [2] !
Tel est l'Enseignement des Buddha. »

8. Ayant vu la négligence avec crainte,
et la vigilance avec calme,

(Je déclare) : « Développez [3] le chemin à huit branches !
Tel est l'Enseignement des Buddha. »

Ainsi le Bienheureux, tout en considérant
Ses propres Conduites antérieures,

Raconta la Biographie du Buddha
qui est en fait la dissertation sur le Dhamma.

---

(1) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *samāno*, tandis que l'édition siamoise écrit : *samako*. La signification ne change guère.

(2) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *akhilā* « non-obstrués »; tandis que l'édition siamoise écrit : *sakhilā* « amicalement ».

(3) Les éditions de PTS et de B. C. Law écrivent : *bhāve aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ* avec la variante dans celle de B. C. Law : *bhāvethaṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ;* tandis que l'édition siamoise écrit : *bhāvechaṭṭhaṅgikamaggaṃ*. La signification ne change guère.

TABLE DES MATIÈRES

LA *VEDIKĀ* ORNEMENTALE

par

Mireille BÉNISTI

« ... la vie des formes ne se fait pas au hasard (...) elles obéissent à des règles qui lui sont propres, qui sont en elles... ».

Focillon.

Le mot *vedikā* a plusieurs sens. Il est couramment usité, dans la terminologie relative à l'architecture bouddhique de l'Inde ancienne, pour désigner les barrières (dites aussi balustrades) des *stūpa*, notamment celle qui, autour du monument, délimitait le chemin (*pradakṣiṇa-patha*) le long duquel les fidèles accomplissaient le rite d'hommage de circumbulation, la *pradakṣiṇā*. Mais de telles clôtures n'entouraient pas que les *stūpa*; peut-être à l'origine simples moyens de protection, elles séparaient, elles isolaient des lieux, des édifices, des objets sacrés tels que bassins, arbres, autels... La barrière fut peut-être dénommée *vedikā* parce qu'elle a été considérée comme dépendance de l'autel, *vedī* (1). Et le terme *vedikā* a pu ainsi conserver, ou prendre, ou reprendre, des sens tels que : autel (2), plate-forme (3) ou piédestal (4) (ces deux derniers aussi étant bien des moyens de séparation), et même, peut-être par extension, balcon et moulure (5).

Dans le cours de la présente étude, nous n'employons le mot *vedikā* qu'avec le sens de barrière, sens courant et d'ailleurs bien attesté. Le *Mahāvaṃsa*, par exemple, distingue, dans l'architecture du *stūpa : a*) la *pāda-vedikā* (6), la « barrière aux pieds » (du *stūpa*), qui court sur le sol autour du monument, délimitant le *pradakṣiṇa-patha; b*) la *kucchi-vedikā* (7), la « barrière du ventre », du dôme, qui borde le haut de la base du *stūpa; c*) la *muddhavedī* (8), la « barrière de la tête, du sommet », qui est celle qui forme la partie quadrangulaire de la *harmikā*.

---

(1) A. K. Coomaraswamy, *La sculpture de Bharhut*, Paris, 1956, p. 17, note 2. Pour cet auteur la *vedikā* est « une dépendance de ce qui est en réalité une *vedī*, un autel ».

(2) L. A. Waddell, « Buddha's diadem or *uṣṇīṣa* », in *Ostasiatische Zeitschrift*, juillet-septembre 1914, p. 160, note 4.

(3) Nous l'avons décelé avec ce sens dans un texte bouddhique tardif : le *Kriyāsaṃgraha* dont nous avons traduit un extrait dans « Étude sur le *stūpa* dans l'Inde ancienne », in *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, t. L, fasc. 1, p. 94-95.

(4) Stella Kramrish, *The Hindu Temple*, Calcutta, 1946, p. 145, note 45.

(5) P. K. Acharya, *A Dictionary of Hindu Architecture*, London, 1927, p. 564.

(6) Paranavitana, « The *stūpa* in Ceylon », in *Memoirs of the Archaeological Survey of Ceylon* V, Colombo, 1947, p. 63, et *Mahāvaṃsa*, édit. Geiger, XXXIV, 41 et XXXV, 2.

(7) Paranavitana, *op. cit.*, p. 18, et *Mahāvaṃsa*, XXXV, 2.

(8) Paranavitana, *op. cit.*, p. 18 et 31, et *Mahāvaṃsa*, XXXXII, 5.

Dans le *Rāyapaseniya-sutta*, on trouve, pour la barrière décorée de lotus, de médaillons lotiformes, le terme de *padmavara-vedikā* [1].

Il est très vraisemblable que la *vedikā* de pierre qu'on voit dans les sites anciens a succédé aux barrières de bois [2] qui entouraient, de façon générale, les lieux et les objets sacrés. Elle en a conservé des caractères visibles. Elle est en effet constituée de montants (*sthamba*) dans lesquels s'ajustent, à tenons et mortaises, des traverses (*sūcī*), en bas une plinthe (*ālambana*) et en haut un entablement (parfois appelé main-courante) que des textes nomment *uṣṇīṣa*. Selon Coomaraswamy, si cet entablement, cette traverse supérieure est dénommée *uṣṇīṣa*, terme qui signifie sommet, turban, c'est « non pas parce qu'elle est le sommet de la balustrade, mais à cause de sa relation au *thupa* qu'elle ceint, comme un turban ou un ruban ceint le crâne de celui qui le porte » [3]. D'ailleurs, pour cet auteur, c'est cette partie de la barrière qui « défend » le *stūpa;* elle est « l'équivalent en pierre de la corde ou du fil de clôture, voire du simple trait tracé sur le sol qu'on appelle une « barrière » et qui permet d'isoler, de protéger, n'importe quelle opération magique, n'importe quel lieu saint » [4].

Il est à remarquer que l'utilisation des *vedikā*, de ces barrières constituées de montants et traverses entre entablement et plinthe, s'étendit à d'autres usages que la protection et la séparation de lieux, d'objets, d'édifices sacrés. Les architectes les utilisèrent, nous en avons maintes reproductions, par exemple dans les palais et les demeures, pour clôturer les vérandas et pour border les balcons [5].

Les témoins les plus anciens qui nous sont parvenus de *vedikā*, telle la grande barrière du sol qui entoure le *stūpa* I de Sāñchi, sont d'une forme très simple et ne portent aucune décoration. Puis des ornements apparaissent, et deviennent de plus en plus nombreux et importants. Des médaillons, dont le thème essentiel est la fleur de lotus, parent les montants (*stūpa* II de Sāñchī), un rinceau, utilisant aussi le lotus, court sur la traverse supérieure (Bharhut, Bodh-Gayā, Mathurā), puis s'ajoutent aux médaillons un décor de feuillage et des scènes à personnages (Amarāvatī).

Nous avons, dans une étude antérieure [6], été amenée, en établissant l'évolution du médaillon lotiforme, à dessiner, du moins en partie, celle de la *vedikā* monumentale. Nous nous proposons ici de rechercher l'évolution du motif décoratif, de l'ornement, qui représente cette *vedikā* et qu'on trouve si souvent dans les reliefs de l'Inde ancienne.

Les artistes indiens ont en effet aimé prendre comme thèmes ornementaux soit des édifices entiers, comme le *stūpa*, soit des parties d'édifices, comme la *vedikā*, le *toraṇa* [7], le *kuḍu* [8]. Ils se sont plu à multiplier, à enrichir, à allier ces représentations architecturales. Signalons, par exemple, les heureux effets qu'a donné, dans la décoration des cavernes de Bhaja, de Bedsā (pl. IX), de Kondāne, etc., l'association des motifs *vedikā* et *kūḍu*. Un passage du *Mahāvaṃsa* [9] mentionne

---

[1] Cité par S. G. Kala, *Bharhut vedikā*, Allahabad, 1951, p. 10.

[2] Les fouilles du Dr Spooner ont révélé l'existence à Pāṭaliputra d'une barrière de bois de l'époque Maurya, cf. *Annual Report of the Archaeological Survey of India*, 1926-1927, p. 136.

[3] A. K. Coomaraswamy, *La sculpture de Bharhut*, *op. cit.*, p. 17.

[4] A. K. Coomaraswamy, *ibid.*

[5] A. K. Coomaraswamy, « Early Indian Architecture », III. Palaces, in *Eastern Art*, Philadelphia, 1931, p. 191, pl. VIII à XV.

[6] Mireille Bénisti, *Le médaillon lotiforme dans la sculpture indienne*, Paris, 1952.

[7] *Toraṇa :* arc, portail, portique, porte.

[8] On appelle conventionnellement *kūḍu*, mot tamoul qui signifie nid, niche, de petites ouvertures en forme de fer à cheval.

[9] *Mahāvaṃsa*, XXXII, 1 à 7.

la *vedikā* parmi les ornements que les peintres avaient à utiliser sur un *stūpa* (en l'espèce, le *stūpa* de Duṭṭhagāmaṇi à Ceylan).

Cette profusion de représentations architecturales nous apporte un matériel morphologique de choix; on peut dire que, convenablement inventoriées, étudiées, classées, elles sont susceptibles de constituer un véritable répertoire de formes décoratives.

Nous avons, déjà, cherché à retrouver l'évolution de certains de ces motifs architecturaux. Le « *stūpa* figuré » a été suivi dans les reliefs d'Amarāvatī [1] puis, de façon plus étendue et plus approfondie, dans les reliefs de l'Inde ancienne [2]. Et, dans un ouvrage récent[3], l'évolution du style d'Amarāvatī a pu être tracée grâce à l'analyse de nombreux motifs, notamment à thèmes architecturaux tels le *stūpa*, le *toraṇa*, le *kūḍu*, la *vedikā*.

Dans cet ouvrage, l'étude de la *vedikā* ornementale que présentent les sculptures d'Amarāvatī a conduit à dégager cinq formes du motif [4], la première étant identique à celle que l'on trouve sur les reliefs de Bharhut ou de Sāñchī et la dernière à celle des reliefs de Nāgārjunakoṇḍa.

Mais les formes, les types que présentent les reliefs d'Amarāvatī ne couvrent pas tout le développement de la *vedikā* ornementale; d'autres formes se rencontrent ailleurs qu'à Amarāvatī et qui font partie de l'évolution générale du thème. Reprenons donc l'étude de ce motif de façon générale et en considérant le plus grand nombre possible de sites de l'Inde ancienne.

* * *

La *vedikā* ornementale est d'autant plus intéressante à étudier qu'elle a été utilisée avec grande abondance. On la trouve dans de nombreuses sculptures des *stūpa*, sur les panneaux du dôme et de la base, sur les *vedikā* et les *toraṇa;* on la trouve, sculptée à même le roc, dans maintes grottes artificielles, sur les façades et sur les parois intérieures.

Par exemple, on voit, dans des bas-reliefs de *stūpa*, la *vedikā* ornementale servir de bordures horizontales (pl. VIII, pl. X, *a*) ou former frise en occupant toute la surface des panneaux (pl. XIII, *a;* pl. XVI) ou encore, dans un monument figuré, *stūpa* ou palais, représenter la *vedikā* de celui-ci. Dans les grottes, on la voit, par exemple à Bedsā (pl. IX), couvrir toute une paroi externe en frises superposées, alternant avec des *kūḍu* — sur la paroi extérieure de Kondāne [5] ou dans la véranda du *caitya* de Kārlā [6], en frises où elle alterne avec des couples (*mithuna*) — sur les parois intérieures de Pitalkhorā [7] ou de la grotte nouvellement découverte à Ajaṇṭā [8], en une frise surmontée du motif à merlons — à Nāsik, dans la véranda d'entrée de la grotte III, sur la surface entière de la murette qui borde celle-ci et de l'entablement qui couronne les colonnes (pl. XV).

Très nombreuses sont donc les sculptures qui révèlent, en grande ou en petite

[1] Ph. Stern, Mireille Bénisti, « Évolution du « *stūpa* figuré » dans les sculptures d'Amarāvatī », in *Bulletin des Études indochinoises*, XXVIII, nº 4, Saigon, 1952.

[2] Mireille Bénisti, « Étude sur le *stūpa*... », *op. cit.*, p. 57 à 88.

[3] Ph. Stern, Mireille Bénisti, *Évolution du style indien d'Amarāvatī*, Paris, 1961.

[4] Ph. Stern, Mireille Bénisti, *ibid.*, p. 16 à 20.

[5] A. K. Coomaraswamy, Early Indian Architecture, *op. cit.*, pl. XVIII.

[6] A. K. Coomaraswamy, *ibidem*, pl. XIX, *a*.

[7] Cf. *Ancient Indian*, nº 15, New Delhi, 1959, pl. LIII, *b*.

[8] Cf. *Indian Archaeology*, 1955-1956, pl. LXXVII.

dimension, parfois pièce maîtresse du décor, parfois détail d'infime importance, des *vedikā* ornementales.

Ce caractère commun nous donne une prise pour les rapprocher et les comparer. On arrive ainsi à dégager deux faits intéressants : des reliefs, soit d'un même site, soit de sites différents et parfois très éloignés, portent exactement la même *vedikā* ornementale; des reliefs, parfois ceux d'un même site, portent des *vedikā* ornementales qui diffèrent dans leurs détails. Si nous scrutons le motif, si nous l'analysons, le décomposons en éléments, nous arriverons, par des approches successives, à sélectionner certains de ceux-ci qui s'avéreront particulièrement significatifs (nous les avons appelés : éléments déterminatifs) [(1)] car on peut les suivre, sur les différents reliefs, dans leur apparition, leurs transformations, leur disparition. Ce sont eux qui nous permettront, ainsi, à la fois de différencier les formes du motif *vedikā* et de les rattacher l'une à l'autre. Cette suite de formes reliées entre elles constituera en définitive une chaîne évolutive et cette chaîne évolutive s'accrochant à ses deux extrémités à des jalons historiquement distants l'un de l'autre, sera aussi une chaîne chronologique.

Nous trouvons le premier maillon, la forme la plus éloignée dans le temps de *vedikā* ornementale, dans la représentation de la *vedikā* monumentale reconnue comme la plus ancienne [(2)] : celle qui tourne autour du *stūpa* I de Sāñchī. Cette *pāda-vedikā* est constituée de montants et de traverses entre plinthe et traverse supérieure, le tout sans aucune décoration. Notre type initial, notre type I de *vedikā* ornementale (pl. VIII), est l'image exacte de cette *vedikā* monumentale; son caractère important, caractéristique, est qu'il n'y a aucune décoration.

Mais on trouve souvent cette *vedikā* ornementale sans décoration sur des reliefs qui appartiennent à des *stūpa* dont les *vedikā* monumentales sont décorées, par exemple à Bharhut et à Bodh-Gayā. Cette constatation est importante (et sa leçon ne doit pas être perdue de vue), car elle montre que la sculpture n'a pas toujours suivi exactement le même rythme que l'architecture et que, dans l'édification des monuments, on en était déjà à des phases nouvelles alors que, dans les représentations ornementales, les artistes s'en tenaient encore à des formes anciennes.

Quoi qu'il en soit, un grand nombre de reliefs, appartenant à de nombreux sites, présentent ce premier type de *vedikā* ornementale, cette représentation de barrière très simple, sans ornement aucun.

Mais d'autres reliefs, disséminés eux aussi en de nombreux sites, offrent une *vedikā* légèrement différente : elle reste bien constituée par un entrecroisement de montants et de traverses, entre plinthe et traverse supérieure; mais les montants sont ornés, en haut et en bas, de demi-médaillons — voilà l'élément « déterminatif ». La traverse supérieure et la plinthe ne portent aucune décoration. Cette absence de décoration constitue le lien entre ce type II et le premier type, comme la présence des demi-médaillons constitue leur différenciation.

Il est à noter que, dans certains cas, les montants portent un trait médian, qui va d'un demi-médaillon à l'autre (pl. X, *b*), tandis que dans d'autres cas, les montants portent deux traits parallèles qui les divisent en trois « flûtes » (pl. XI, *b*).

Ce second type de *vedikā* ornementale rappelle beaucoup la *vedikā* monumentale qui forme la rampe de l'escalier du *stūpa* III de Sāñchī [(3)].

---

(1) Mireille Bénisti, *Le médaillon...*, *op. cit.*, p. 16 et 17.

(2) Que la représentation de la *vedikā* architecturale la plus ancienne soit la *vedikā* ornementale la plus ancienne ne peut être qu'une supposition de grande probabilité. Nous verrons plus loin comment cette hypothèse de départ est ensuite recoupée et devient certitude.

(3) A. Foucher, J. Marshall, *The monuments of Sāñchī*, Calcutta, 1946, t. III, pl. XCIV, *c*, et photo Musée Guimet nº 1146/7.

Le type III présente, comme le type II, des demi-médaillons sur les montants; mais la traverse supérieure est décorée d'une guirlande ou de feuilles d'acanthe, tandis que la plinthe, qui peut rester unie, est souvent décorée d'une suite d'animaux ou d'un motif constitué de feuilles imbriquées (pl. XII, *a*, *b*). Les demi-médaillons l'apparentent au type II; la décoration de l'entablement, et éventuellement de la plinthe, l'en distingue; et il ne peut être placé antérieurement au type II puisque cette décoration ne se trouve pas dans celui-ci, alors que nous allons la retrouver dans d'autres reliefs, associée à des éléments étrangers aux types I et II.

Le type IV porte, tout comme le type III, une décoration sur la traverse supérieure et sur la plinthe; mais, élément nouveau et caractéristique, les montants et les traverses sont ornés de médaillons, souvent lotiformes, tous de même taille et sculptés en faible relief (pl. XIII, *a*). A Amarāvatī, ce type de *vedikā* ornementale succède immédiatement au premier type dénué d'ornementation [1]. Les types II et III, ici dégagés, ne sont pas, à notre connaissance, attestés à Amarāvatī. Ces formes intermédiaires, qu'on trouve dans d'autres sites, ont l'intérêt de montrer des phases de formation, d'élaboration, d'éléments nouveaux tels que le médaillon.

Le type V (pl. XV) se relie au précédent par la décoration : médaillons sur les montants et traverses, guirlande sur la traverse supérieure et frise d'animaux sur la plinthe; mais les médaillons des traverses, tout en restant de même taille ou sensiblement de même taille que ceux des montants, sont plus proéminents et travaillés en haut-relief.

Le type VI (pl. XVI *a*, *b*) présente, comme le type V, des médaillons en faible relief sur les montants et des médaillons en haut-relief sur les traverses, tous de taille analogue; mais, signe caractéristique, les montants et traverses, jusqu'ici représentés en succession ininterrompue, sont coupés à intervalles réguliers par la représentation de symboles (trône, arbre, *stūpa*, etc.) ou de symboles autour desquels se groupent des personnages. Très généralement, la traverse supérieure reste ornée d'une guirlande, et la plinthe d'une frise d'animaux. Mais il existe des variantes, avec frise de fleurettes en forme de croix de Saint-André sur la traverse [2], avec petit rinceau sur la plinthe, etc.

Le type VII, tout en continuant le précédent, présente un véritable renversement de valeurs dans la composition. L'entrecroisement des montants et traverses, qui constituait un fond important aux symboles ou scènes, se réduit considérablement. Les scènes se rapprochent et on ne voit plus entre elles qu'une ligne verticale de médaillons de traverses, se touchant presque, proéminents et richement décorés; les montants sont très amenuisés et leurs médaillons réduits et à peine incisés (pl. XVII); dans certains cas, peut-être un peu plus tardifs, les montants disparaissent même complètement [3]. Traverse supérieure et plinthe se réduisent aussi : elles sont plus étroites; la traverse supérieure est décorée d'une tige qui serpente, portant des demi-fleurettes; la plinthe s'orne encore d'une suite d'animaux mais y apparaît un cordon perlé qui, nous le verrons, se maintiendra par la suite.

En somme, les éléments architecturaux de la *vedikā* s'étiolent tandis que les scènes prennent une ampleur croissante, séparées par des lignes verticales de médaillons très frappants.

Dans le type VIII (pl. XVIII), une nouvelle étape est franchie : les médaillons proéminents des traverses disparaissent eux aussi; les scènes se succèdent, séparées

---

(1) Ph. Stern, Mireille Bénisti, *Évolution du style indien...*, *op. cit.*, p. 16.
(2) Ph. Stern, Mireille Bénisti, *ibid.*, pl. IX, *a*.
(3) Ph. Stern, Mireille Bénisti, *ibid.*, pl. XLV, *a*.

les unes des autres par des colonnes, des murs vus en coupe, des portes, etc. Traverse supérieure et plinthe ne deviennent que des bordures. Ainsi, plus aucun des éléments architecturaux de la barrière ne subsiste; la *vedikā* ornementale s'est complètement transformée. Cependant deux éléments font bien liaison entre les types VII et VIII : en bordure supérieure, une tige qui serpente, portant des demi-fleurettes et, en bordure inférieure, un cordon perlé juxtaposé à une théorie d'animaux (laquelle est parfois réduite et difficile à distinguer; elle ne doit pas être confondue avec les modillons à forme animale, qui soutiennent la bordure).

Deux variantes du type VIII, probablement un peu plus tardives, sont à souligner. Dans l'une (pl. XIX, *a*) la tige serpentante avec demi-fleurettes disparaît et est remplacée soit par un rinceau à feuilles stylisées [1] soit par un simple cordon perlé; la bordure inférieure conserve son cordon perlé, mais perd la suite d'animaux, remplacée par un galon de pétales de lotus. Dans l'autre (pl. XIX, *b*), une suite de petits cercles se substitue au cordon perlé dans la traverse supérieure; et seul subsiste le galon de pétales de lotus dans la bordure inférieure.

Le type VIII termine la chaîne des formes successives de la *vedikā* ornementale. Observons combien il serait difficile, voire impossible, de reconnaître dans ces larges frises de scènes juxtaposées, grouillantes de personnages, le dernier état de ce thème architectural, si nous n'en avions suivi, pas à pas et dans le détail, toutes les transformations.

Nous avons pu ainsi dégager huit types de *vedikā* ornementale qui naissent les uns des autres, selon un sens irréversible puisque chaque forme dérive de la précédente et annonce celle qui va suivre. Nous avons établi une chaîne qui a le double caractère d'être morphologique et chronologique. Le premier maillon de cette chaîne est, et ne peut être, que cette *vedikā* très architecturale et sans décoration qui constitue notre type I, car : 1° elle est à l'image de la barrière monumentale considérée comme la plus ancienne (IIe siècle environ A.C.) et qui est celle du *stūpa* I de Sāñchī; 2° morphologiquement, elle ne dérive d'aucune autre forme alors que notre type II en dérive. Le dernier maillon de la chaîne est, et ne peut être, que cette frise très élaborée et sans plus aucun élément de la *vedikā* originelle, qui constitue notre type VIII, car : 1° morphologiquement, elle ne peut être à l'origine d'aucune autre forme et elle dérive immédiatement du type VII; 2° elle se trouve en abondance sur les reliefs de Nāgārjunakoṇḍa [2] et de Goli [3] qui, par leurs inscriptions et par leurs motifs proches de ceux de l'époque Gupta, sont incontestablement des sites des IIIe-IVe siècles P.C.

Cette chaîne morphologique et chronologique, qui s'étend sur six siècles environ, va nous permettre de classer dans le temps, les uns par rapport aux autres, ces très nombreux reliefs des *stūpa* et parois des cavernes présentant la *vedikā* ornementale, et qui furent notre matériel de départ. Bien entendu, un tel classement ne doit pas être affecté d'une valeur absolue. Les types dégagés s'enchaînent exactement et donnent donc des indications sûres, mais non pas rigoureuses; des sculpteurs pouvaient, au même moment, créer la forme nouvelle, ou demeurer encore

---

(1) Ph. Stern, Mireille Bénisti, *ibid.*, pl. LX, *b*.

(2) Longhurst, « The Buddhist Antiquities of Nāgārjunakoṇḍa », in *Memoirs of the Archaeological Survey of India*, n° 54, p. 4; Ph. Vogel, « Prakrit Inscriptions from a buddhist site at Nāgārjunakoṇḍa », in *Epigraphia Indica*, vol. XX, 1929-1930, Delhi, 1933; et *Indian Archaeology*, 1956-1957, qui relatant les fouilles effectuées sur le site pendant l'année, mentionne des inscriptions des IIIe et IVe siècles P.C., p. 37.

(3) T. N. Ramachandran, « Buddhist sculptures from a *stūpa* near Goli village », in *Bulletin of the Madras Government Museum*, vol. I, Madras, 1929, p. 39-41.

fidèles à la forme traditionnelle; un site pouvait, dans l'élaboration plastique, être en retard par rapport à un autre, etc. Si, morphologiquement, il y a une claire succession de types, historiquement il a pu y avoir des empiètements entre types dans l'exécution des reliefs; mais, vite ou lentement, l'évolution finissait par s'imposer à tous les artistes et c'est pourquoi, tout en tenant compte de ces réserves, en restant prudents, et en recherchant tout recoupement, nous nous sentons autorisés à classer chronologiquement les pierres sculptées et les parties de grottes portant la *vedikā* ornementale.

En outre, la présence du même type du motif dans des sites différents nous donne d'utiles indications sur les relations qui devaient exister entre eux.

Le type I de *vedikā* ornementale, caractérisé par l'absence du décor, se rencontre dans un nombre considérable de reliefs appartenant à de nombreux sites tels que : Bharhut (pl. VIII), Bodh-Gayā [1], Sāñchī (pl. X, *a*, où l'on peut distinguer à la fois la *vedikā* monumentale et le motif ornemental, qui est à son image), Amarāvatī [2], Bhaja [3], Bedsā (pl. IX), Pitalkhorā [4], Kondāne [5], Kārlā [6], Junnar [7], Ajaṇṭā (caverne IX [8] par exemple ou encore celle qui vient d'être découverte [9]), Udayagiri, Khaṇḍagiri [10] en Orissa, etc. Évidemment, ce ne sera que lorsqu'il se rencontre seul, dans un site ou sur un monument, à l'exclusion des types suivants, que l'on pourra conclure que ce site ou ce document est du style le plus ancien, de celui de Bharhut (dont tous les reliefs ne présentent jamais un autre type de *vedikā* ornementale). C'est ce qui se passe notamment à Bodh-Gayā, à Bhaja, Bedsā, Pitalkhorā.

Le type I est, nous le voyons, largement répandu; il se trouve en abondance et dans des sites très éloignés les uns des autres, tant au Nord qu'au Sud, tant à l'Est qu'à l'Ouest de l'Inde. Ceci montre que la *vedikā*, élément architectural essentiel du *stūpa*, était connue et avait la même forme dans toute l'aire d'expansion du bouddhisme aux premiers siècles avant notre ère.

Le type II, caractérisé par les demi-médaillons tracés en haut et en bas des montants, se trouve (à l'exception de quelques linteaux où le type I est représenté en toute petite taille) [11], abondamment dans les reliefs de Mathurā (pl. X, *a*), sur les parois de la caverne III de Kanheri [12], de la caverne XX de Nāsik [13], etc. Mais il se rencontre aussi sur des reliefs appartenant à des sites déjà mentionnés pour le premier type, par exemple à Khaṇḍagiri [14], à Udayagiri (pl. XI, *b*), à Sāñchī I (Porte Nord, pl. X, *b*), etc., qu'on pourrait alors supposer postérieurs à Bharhut et légèrement antérieurs à Mathurā.

Faisons bien remarquer au passage que, du fait que Mathurā ne comporte, à

---

[1] A. K. Coomaraswamy, « La sculpture à Bodh-Gayā », in *Ars Asiatica*, t. XVIII, Paris, 1935, pl. XLVIII, 1 et pl. LIV, par exemple.

[2] Ph. Stern, Mireille Bénisti, *Évolution du style indien...*, *op. cit.*, pl. III, *a* et XIII, par exemple.

[3] A. K. Coomaraswamy, « Early Indian Architecture », *op. cit.*, pl. XIX, *b*.

[4] *Ancient India*, n° 15, pl. LIV, a, pl. LXV, *a* et *b*.

[5] A. K. Coomaraswamy, « Early Indian Architecture », *op. cit.*, pl. XVIII.

[6] A. K. Coomaraswamy, *ibid.*, pl. XIX, *a*.

[7] Cf. photo Musée Guimet n° 1167/3.

[8] Cf. photo Musée Guimet n° 142511/7.

[9] *Indian Archaeology*, 1955-1956, pl. LXXVII.

[10] Cf. photo Musée Guimet n° 11742/4.

[11] Ph. Vogel, « La sculpture de Mathurā », in *Ars Asiatica*, t. XV, Paris, 1930, pl. VIII, *c* et *d*.

[12] Cf. photo Musée Guimet n° 11642/2.

[13] Cf. photo Musée Guimet n° 11638/6.

[14] Cf. photo Musée Guimet n° 11724/12.

notre connaissance (à l'exception du type I dans quelques reliefs) que des *vedikā* ornementales du type II, il est exclu de conclure que tous les reliefs de ce site sont contemporains; ils s'étagent certainement dans le temps, comme d'autres motifs le montrent.

En ce qui concerne la Porte Nord de Sāñchī I (pl. XI, *b*) la présence du type II atteste, d'une part, sa parenté avec Mathurā (dans ses parties les plus anciennes) et, d'autre part, sa postériorité par rapport aux autres portes du même *stūpa*. Nous étions déjà arrivés aux mêmes conclusions par l'analyse du « *stūpa* figuré » [1] : le « *stūpa* figuré à *toraṇa* », qui est l'une des formes de notre chaîne d'évolution de ce motif, ne se trouve que sur la Porte Nord de Sāñchī I et sur deux reliefs de Mathurā [2].

Ouvrons une parenthèse au sujet de la *vedikā* ornementale au Gandhāra. On y trouve peu le type I mais plus fréquemment le type II [3], nouvelle preuve des liens bien connus entre le Gandhāra et Mathurā. Le type III se rencontre aussi et y présente (pl. XII, *a*) certaines particularités intéressantes : la traverse supérieure porte un décor en feuilles d'acanthe très typique de l'art occidental [4], et la plinthe (qui peut rester simple) un décor de feuilles imbriquées.

Le type II de *vedikā* ornementale, à demi-médaillons, se voit aussi au Kaśmīr, sur des plaques de terre cuite (pl. XI, *c*). Il est très significatif de trouver dans cette région éloignée la même forme de *vedikā* ornementale qu'à Mathurā et au Gandhāra. On sait qu'au IIᵉ siècle P.C., le grand monarque Kaniṣka [5] étendit son empire jusqu'au Kaśmīr qui devint ainsi, grâce à lui, « véritablement terre bouddhique » [6]. Cependant il est très probable que les plaques de terre cuite que nous connaissons ne remontent pas au IIᵉ siècle P.C.; elles paraissent plus tardives. Le motif, coupé de sa lointaine source d'inspiration, s'est conservé tel qu'il avait pris forme quand le Kaśmīr faisait partie, avec le Gandhāra et Mathurā, du grand empire Kuṣāṇa.

Le type III de *vedikā* ornementale, à demi-médaillons et décor sur la traverse supérieure et sur la plinthe, se rencontre à Nāsīk (caverne XXIV, pl. XII, *b*) et, nous l'avons vu, au Gandhāra. A Nāsīk, la traverse porte une guirlande et la plinthe une frise d'animaux.

Rappelons, pour en terminer avec les types II et III, qu'ils ne se rencontrent jamais, à notre connaissance, dans les reliefs du style d'Amarāvatī. Il semble que ces types, avec le tracé de demi-médaillons, n'aient pas gagné l'Āndhradeśa.

Le type IV, à médaillons en faible relief sur montants et traverses, se trouve notamment à Amarāvatī (pl. XIII, *a*), à Kanheri (caverne III, pl. XIV) et sur quelques ivoires de Begrām (pl. XIII, *b*).

Ce type IV apparaît, selon l'étude que nous avons faite avec M. Stern de l'évolution du style d'Amarāvatī (étude qui, nous le rappelons, a utilisé tout un ensemble de motifs, la *vedikā* n'étant que l'un d'entre eux [7]), vers la fin de la première période du style.

---

(1) Mireille Bénisti, « Étude sur le *stūpa*... », *op. cit.*, p. 86-87.

(2) A noter que c'est précisément sur cette porte Nord du *stūpa* I de Sāñchī que Mˡˡᵉ Claudie Marcel-Dubois a relevé des représentations d'orchestre d'une composition spéciale et différente des orchestres figurés sur les autres portes, composition qui montre des instruments de musique étrangers, occidentaux. Cf. *Les instruments de musique de l'Inde ancienne*, Paris, 1941, p. 125.

(3) H. Ingholt, *Gandhāra Art in Pakistan*, New York, 1957, fig. 29 et 470.

(4) H. Seyrig, « Ornamenta Palmyrena Antiquiora », in *Syria*, XXI, p. 310, pl. XXXIV, 30.

(5) R. Kak, *Ancient monuments of Kashmir*, London, 1933, p. 50.

(6) E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain, 1958, p. 327 et 364.

(7) Ph. Stern, Mireille Bénisti, *Évolution du style indien...*, *op. cit.*, p. 73.

C'est donc au moins à ce niveau que se placerait la caverne III de Kanheri — et la présence dans ce site d'un autre motif à un certain stade d'évolution (le médaillon lotiforme à feuille ondulée) nous a permis de préciser qu'elle était du début de la seconde période du style d'Amarāvatī [1].

Quant aux ivoires trouvés à Begrām, certains offrent les types I et II, d'autres portent, sur toute la surface de la plaque, le type IV (mais sur ces pièces de petite taille, traverse supérieure et plinthe de la *vedikā* ne sont pas très décorées) [pl. XIII, *b*]. La présence du type II confirme les liens qui ont été reconnus entre les ivoires de Begrām et certains reliefs de Mathurā; la présence du type IV confirme aussi les liens avec le style d'Amarāvatī (fin de la première période et, en tenant compte d'autres motifs, début de la seconde). La présence du type IV nous amène, en outre, à considérer les ivoires de Begrām comme postérieurs aux portes de Sāñchī I, où ne se voit jamais ce type IV [2].

Le type V, à médaillons en faible relief sur les montants et proéminents sur les traverses, se rencontre surtout dans la grotte III de Nāsik (pl. XV). A Amarāvatī, on ne le découvre, à notre connaissance, qu'inclus dans la décoration d'un autre motif architectural : le « *stūpa* figuré » et il y est souvent associé à des types plus avancés (notamment VI et VII) [3].

Le type VI, à montants et traverses coupées de représentations de symboles avec personnages, se manifeste à Amarāvatī (pl. XVI, *a*, *b*) principalement et à Jaggayyapeṭa [4]; il apparaît à la fin de la première période et est caractéristique de la seconde période du style d'Amarāvatī.

Le type VII, à scènes séparées par une seule ligne de médaillons proéminents, se voit à Amarāvatī (pl. XVII) et dans quelques reliefs de Nāgārjunakoṇḍa [5] et de Goli [6], etc. Ce type est de la troisième période du style d'Amarāvatī.

Le type VIII, frise de scènes dénuée des éléments propres à la *vedikā* (montants, traverses, médaillons, etc.), se trouve à Amarāvatī, Nāgārjunakoṇḍa, Goli... Il est caractéristique de la quatrième période du style d'Amarāvatī. S'il conserve, à Amarāvatī même, sur la bordure supérieure, la tige serpentante à demi-fleurettes [7] du type VII (pl. XVIII), il la remplace par un cordon perlé à Nāgārjunakoṇḍa (pl. XIX, *a*), et par une suite de petits cercles à Goli (pl. XIX, *b*). De ce fait, on peut déduire avec grande probabilité que les reliefs de Nāgārjunakoṇḍa portant le type VIII sont postérieurs à ceux d'Amarāvatī et ceux de Goli postérieurs à ceux de Nāgārjunakoṇḍa.

Il nous paraît opportun, avant d'aborder le thème de la *vedikā* ornementale à Ceylan, de présenter un certain nombre d'observations :

a. Amarāvatī offre presque tous les types de *vedikā* ornementale, allant du simple entrecroisement de montants et traverses sans décor jusqu'à la frise de scènes

---

(1) Ph. Stern, Mireille Bénisti, *ibid.*, p. 88.

(2) Ce qui confirme les conclusions de M. Stern dans « Les ivoires de Begrām et l'art indien », *Nouvelles recherches archéologiques à Begrām*, Paris, 1954, p. 54.

(3) Mireille Bénisti, « Étude sur le *stūpa* . . . », *op. cit.*, pl. XVII et XVIII.

(4) J. Burgess, *The Buddhist stūpas of Amarāvatī and Jaggayyapeṭa*, London, 1887, pl. LIV, 2.

(5) Longhurst, « The Buddhist Antiquities », *op. cit.*, pl. XXXI (qui nous montre une forme légèrement différente puisqu'il n'y a pas de cordon perlé en bas et de tige qui serpente en haut mais qui appartient bien au type VII à cause des montants étroits et des médaillons proéminents superposés sur une seule ligne, séparant les scènes).

(6) T. N. Ramanchandran, « Buddhist sculptures . . . », *op. cit.*, pl. VII.

(7) Celle-ci est remplacée, sur un relief également d'Amarāvatī, par un rinceau de feuilles stylisées, rinceau qu'on rencontre souvent à Nāgārjunkoṇḍa. Cf. Ph. Stern, Mireille Bénisti, *Évolution du style indien . . .*, *op. cit.*, pl. LX, *b*.

dépourvue d'éléments propres à la *vedikā*. Ce grand nombre de formes pour un même motif prouve l'étendue dans le temps du style d'Amarāvatī, les premiers reliefs se rattachant au style de Bharhut-Sāñchī (IIe-Ier siècle A.C.), les derniers à Nāgārjunakoṇḍa (IIIe-IVe siècle P.C.).

L'évolution de ces formes, recoupée par les lignes de développement d'autres motifs, nous ont d'ailleurs permis, nous le rappelons, de distinguer quatre grandes périodes se succédant dans le « style d'Amarāvatī » [1].

b. Les derniers types de *vedikā* ornementale (VI, VII, VIII) se rencontrent uniquement dans l'Āndhradeśa; nous n'avons jamais décelé dans les autres régions de l'Inde, même dans celles qui ont été comprises dans l'empire des Śātavāhana (le Mahārāṣṭra, le Mālwā oriental, par exemple) [2] l'un quelconque de ces trois types de *vedikā*.

c. Plusieurs sites, sans présenter un aussi grand nombre de types de *vedikā* ornementale qu'Amaravātī, offrent cependant deux, trois ou quatre types, ce qui conduit à supposer que l'activité artistitque y a duré assez longtemps, en évoluant.

A Nāsik, nous trouvons le type I dans le caitya XXII, le type II sur la rampe d'un escalier de la caverne XX, le type III dans les cavernes XXIV et I, le type V dans la caverne III [3].

A Nāgārjunakoṇḍa existent le type VII et, dans une variante postérieure à la forme d'Amarāvatī, le type VIII. On admet généralement que Nāgārjunakoṇḍa, où abondent des inscriptions de la dynastie des Ikṣvāku, est postérieur à Amarāvatī, dont les derniers bâtisseurs furent les Śātavāhana. Mais Nāgārjunakoṇḍa nous offre un vaste ensemble de reliefs, que de récentes fouilles [4] ont encore enrichi, dont les variations montrent qu'ils s'étendent sur une longue période de temps. En réalité, de nombreux reliefs de Nāgārjunakoṇḍa correspondent à certains reliefs d'Amarāvatī et ont pu ainsi conduire à établir la quatrième période du « style d'Amarāvatī »; mais il existe un certain nombre de reliefs de Nāgārjunakoṇḍa qui s'avèrent, par les motifs, antérieurs à cette période — et de plus nombreux reliefs qui s'avèrent postérieurs. Nous avons l'intention de préciser et de développer ces points dans une étude à venir. Il nous a déjà été donné [5] de montrer combien les reliefs de Nāgārjunakoṇḍa, tout en affirmant leur « parenté » avec ceux du « style d'Amarāvatī » se reconnaissent par un certain nombre de caractères qui donnent au site une véritable personnalité.

d. Avec le type VIII, et particulièrement son ultime variante à théorie de scènes sur une frise à minces bordures, nous arrivons à l'extinction de ce motif que nous avons pu suivre depuis sa naissance. Il disparaît complètement de l'art ornemental et l'époque gupta ne l'utilisera plus.

Le site d'Ajaṇṭā nous en offre un exemple vraiment saisissant. Les cavernes anciennes sont abondamment décorées de *vedikā* ornementales; celles de l'époque gupta en sont complètement dépourvues.

---

(1) Ph. Stern, Mireille Bénisti, *Évolution du style indien...*, *op. cit.*, p. 72.

(2) E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien...*, *op. cit.*, p. 491.

(3) Un relief de la grotte I (photo Musée Guimet n° 11531/1) semble bien appartenir au type IV, tout en présentant une légère variante (lions, *svastika* sur les traverses). Mais le seul document photographique dont nous disposons concernant ce relief manque de netteté.

(4) Cf. *Indian Archeology*, 1954-1955, 1955-1956, 1956-1957, 1957-1958 et 1958-1959.

(5) Mireille Bénisti, « Nāgārjunakoṇḍa. Essai de caractérologie », in *Arts asiatiques*, t. IV, fasc. 3, Paris, 1957.

e. Dans une caverne de Trichinopoly, il nous a semblé reconnaître à la base d'un grand panneau sculpté, une *vedikā* ornementale, à médaillons lotiformes en faible relief (pl. XX, *a*). Or nous nous trouvons, avec cette grotte, bien après l'époque gupta. Un sculpteur de l'époque pallava se serait-il inspiré de l'ancien motif ? Cela aurait pu se faire et il n'y aurait pas de conclusion spéciale à tirer d'un fait isolé. Mais si l'on examine attentivement le relief de Trichinopoly, on s'aperçoit qu'il s'agit véritablement d'un treillis à angles droits, délimitant des ouvertures carrées, et non d'un assemblage de montants et de traverses qui ne laissaient entre elles que des jours minces et allongés (comparer avec la pl. XIII, *a*). Les fenêtres de monuments, excavés ou bâtis, sont souvent fermées par un treillis qui tamise la lumière tout en laissant pénétrer l'air; le sculpteur pallava s'est probablement inspiré de ce treillis, en l'agrémentant de petits médaillons lotiformes et d'une bordure. Cette hypothèse est d'autant plus plausible que nous avons pu observer des médaillons lotiformes sur le treillis des fenêtres du temple de Lad Khan, à Aihole [1].

Considérons maintenant la *vedikā* ornementale à Ceylan. Elle ne semble pas avoir été ignorée, comme l'attestent quelques rares reliefs et le passage, que nous avons cité plus haut, du *Mahāvaṃsa*, relatif au *stūpa* de Duṭṭhagāmaṇi.

Au Musée de Colombo, nous avons vu et photographié (pl. XX, *b*) une *vedikā* ornementale dont les montants portent en haut et en bas des demi-médaillons lotiformes se détachant sur une feuille et dont les traverses portent des médaillons et sont coupées de représentations de personnages. Le Musée date ce relief du IIe siècle A. C. Cette date nous paraît trop haute. D'une part, on ne rencontre jamais dans les reliefs de Bharhut et de Sāñchī cette forme, ou une forme analogue, de *vedikā*. D'autre part, la présence de personnages évoque les types de *vedikā* de la fin de la première période et du début de la seconde période du style d'Amarāvatī, qu'on peut situer vers le Ier-IIe siècle P. C.

Nous avons vu des blocs décorés de médaillons proéminents à Anurādhapura, sur le sol, en face du Jetavana *stūpa* (pl. XXI, *a*) et, en place, dans les bases de certains *stūpa* (par exemple au Kaṇṭaka de Mihintale, pl. XXI, *b*). La forme si spéciale de ces médaillons en haut-relief rappelle étrangement celle des médaillons qui se trouvent sur les traverses des *vedikā* ornementales des types V, VI et VII (pl. XVI-XVII). Il est fort plausible que les sculpteurs de Ceylan s'en soient inspirés.

Vedikā ornementale, dont nous trouvons des vestiges, et médaillons proéminents attestent une fois de plus les rapports, lors des premiers siècles de notre ère, entre l'art de Ceylan et le style d'Amarāvatī.

***

En définitive, la *vedikā* ornementale s'avère un motif riche d'enseignements. Son aire d'expansion est énorme, du Mahārāṣṭra jusqu'en Orissa, de l'Āndhradeśa et même de Ceylan jusqu'au Kaśmīr, et on le trouve réparti sur plus d'un demi-millénaire.

Nous avons pu le voir naître, le suivre à travers ses transformations jusqu'en ses états ultimes, quasi méconnaissables tant ils diffèrent de la forme première.

---

[1] L. Frédéric, *L'Inde, ses temples, ses sculptures*, Paris, 1959, pl. 181 et 183.

Cela nous a fourni une chaîne morphologique, qui est aussi une chaîne chronologique. Les très nombreux reliefs qui le portent peuvent ainsi être classés morphologiquement. Ils le peuvent aussi chronologiquement, restant entendu que cette chronologie n'est pas absolue mais relative, et qu'elle ne peut être rigoureuse, des retards, des prolongements, des empiètements, surtout quand il s'agit de sites différents, pouvant toujours se produire. Dans la recherche chronologique, des recoupements sont nécessaires; ils doivent être recherchés grâce à d'autres motifs; mais la *vedikā* ornementale fournit, à elle seule, des présomptions fortement établies et parfois suffisantes. En tout cas, la présence du motif dans des régions différentes, et souvent éloignées les unes des autres, apporte des indications précieuses sur les liaisons historiques qui les unissaient.

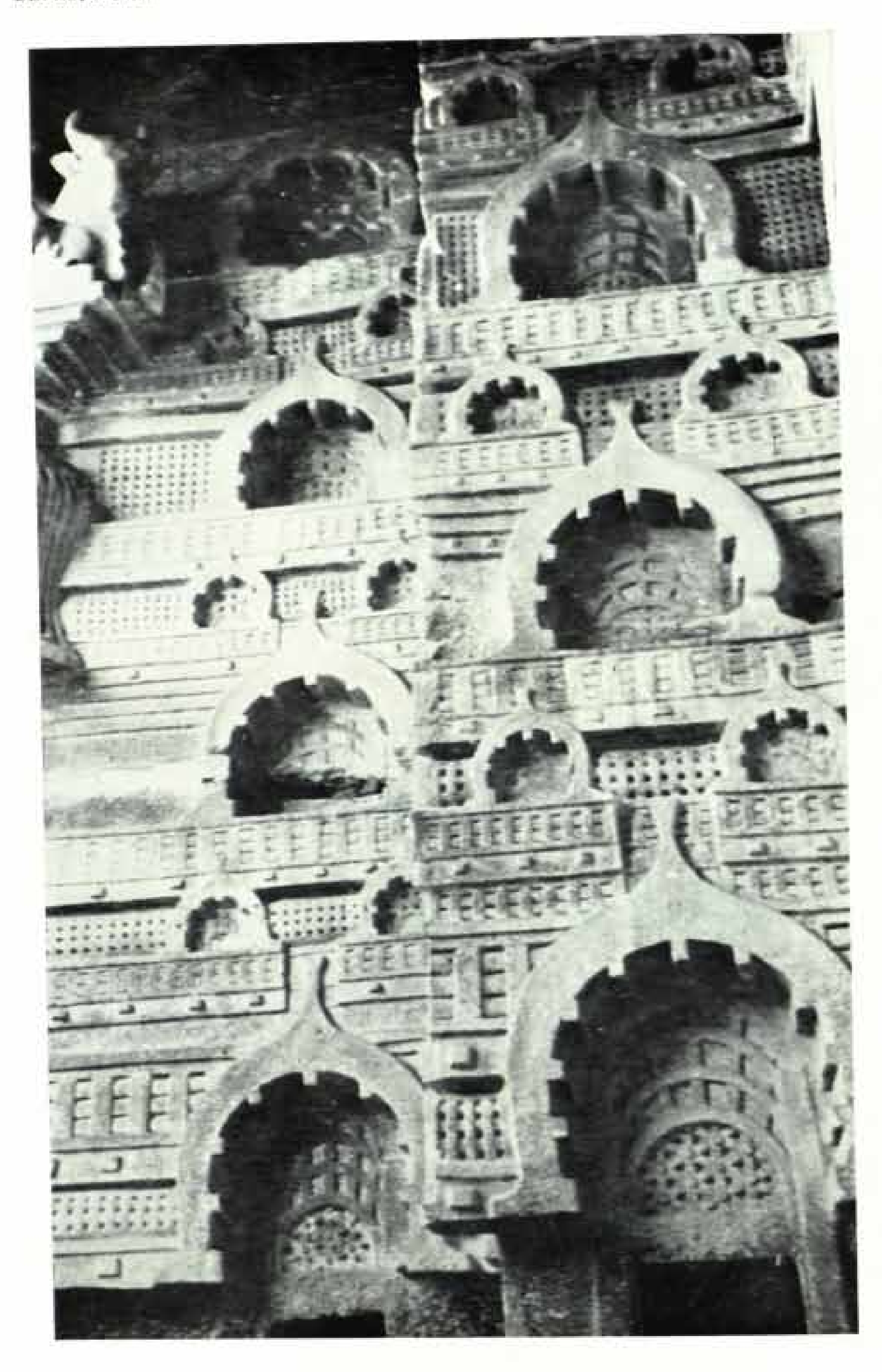
Une autre constatation générale se dégage : la *vedikā* ornementale est un motif de l'art bouddhique ancien. On peut la trouver dans des sculptures jaina, mais il est très probable que celles-ci ont été influencées par les sculptures bouddhiques. On la voit apparaître à Bharhut, à l'image de cette *vedikā* architecturale qui constituait une ou plusieurs parties importantes du *stūpa*. Très répandue tant dans la décorations des *stūpa* que dans celle des grottes, elle s'éloignera pourtant, à la fin du style d'Amarāvatī, de la représentation de la barrière, puis disparaîtra totalement. Or les *stūpa* après Amarāvatī — et probablement sous l'influence de l'architecture du Gandhāra — ne furent plus entourés d'une *vedikā* délimitant le *pradakṣiṇa-patha;* le rite d'hommage s'effectua désormais sur une plate-forme dallée soutenant et débordant le *stūpa*. Il y a là un parallélisme, décalé dans le temps, entre l'architecture et la décoration, entre monument et ornement. Quoi qu'il en soit, la *vedikā* ornementale disparaît, à un certain moment, au IVᵉ siècle P. C., de l'art bouddhique; elle ne sera utilisée ni dans l'art bouddhique postérieur ni dans l'art hindouiste en expansion.

Enfin — et ce dernier caractère ne manque pas d'intérêt — la *vedikā* ornementale semble bien appartenir spécifiquement à l'art « indien »; sauf les quelques prolongements au Kaśmīr et à Ceylan que nous avons signalés, il n'apparaît pas que ce motif ait été exporté.



Fragment d'un pilier de Bharhut.
(Cliché d'après Coomaraswamy, *La sculpture de Bharhut*, pl. VIII, *a*.)

a

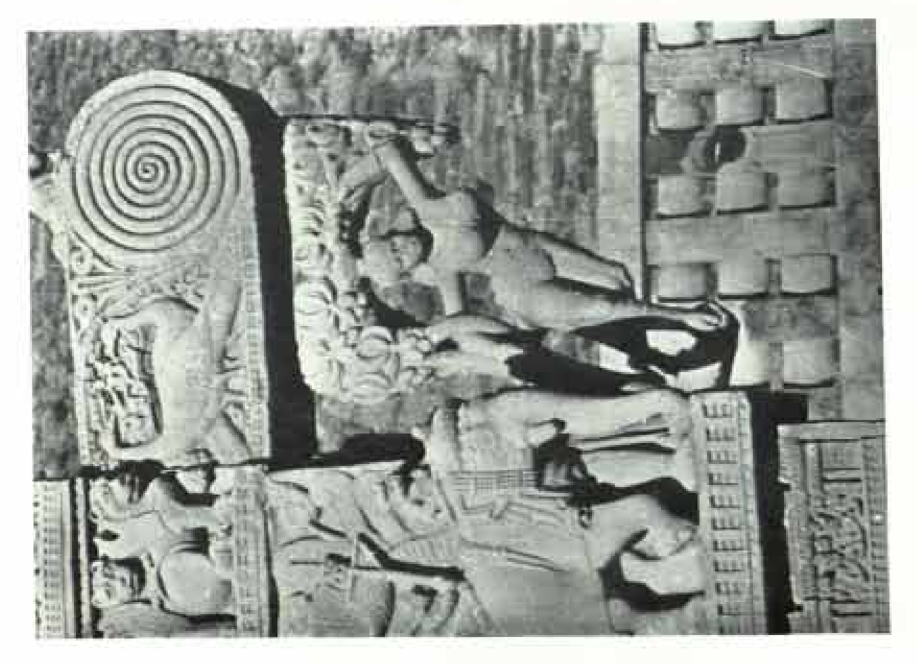


Grotte de Bedsā. (Cliché Goloubew.)

a.



b



a

a. Porte Est du stūpa I de Sāñchī I (cliché Jeannine Auboyer); *b*, Porte Nord du stūpa I de Sāñchī (cliché Goloubew).



a



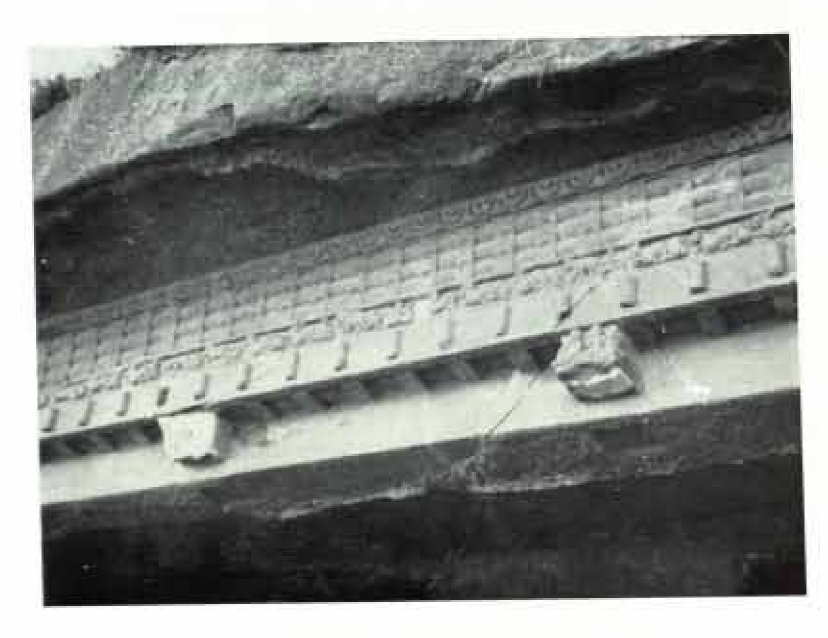
b



c

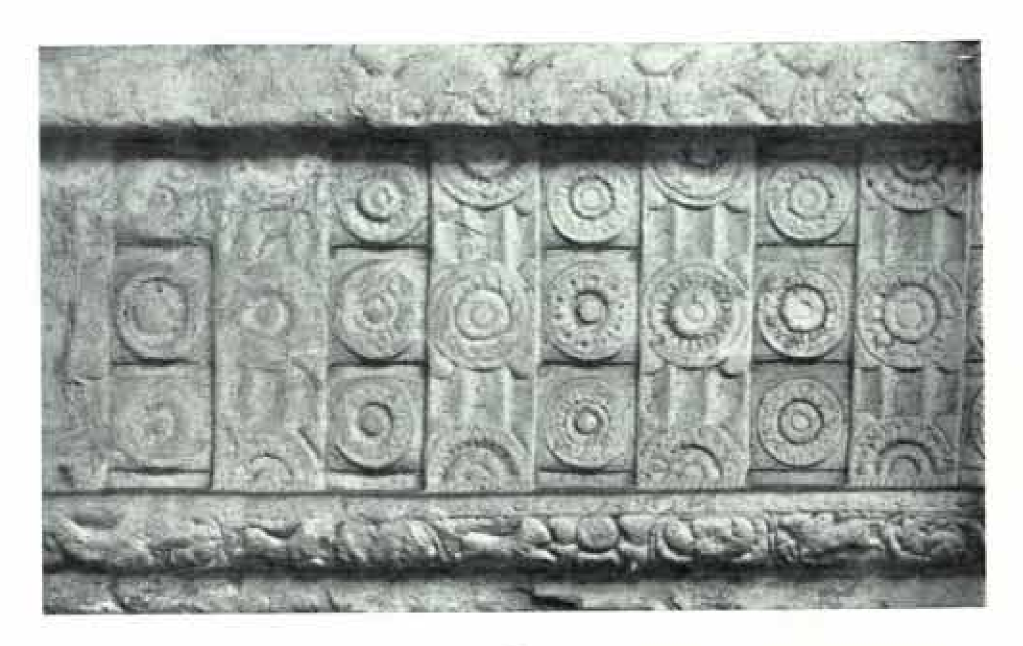
a. Mathura (cliché Jeannine Auboyer); *b.* Grotte Rānī Gumphā à Udayagiri (cliché Jonhston et Hoffmann);
c. Plaque de terre cuite du Kaśmir (monastère de Harwan) [cliché H. Gœtz].

a

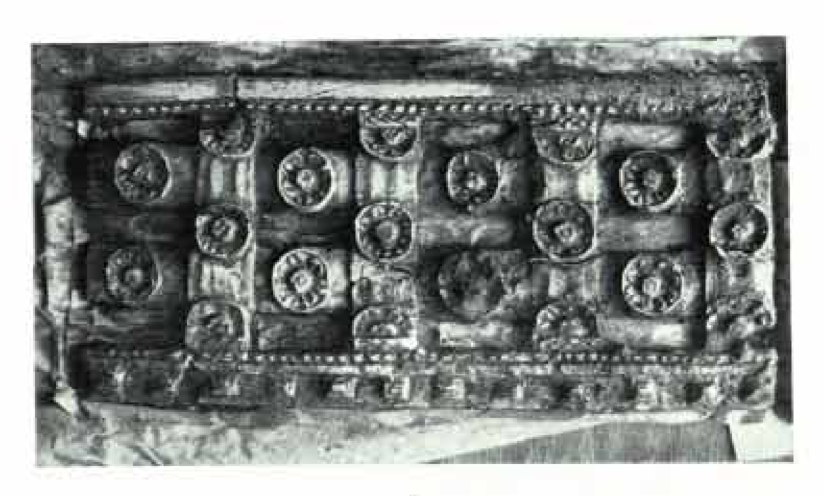


b

a. Bas-relief du Gandhāra (cliché d'après Ingholt, *Gandhāra Arts in Pakistan*, fig. 147);
b. Grotte XXIV à Nāsik (cliché Ph. Stern).

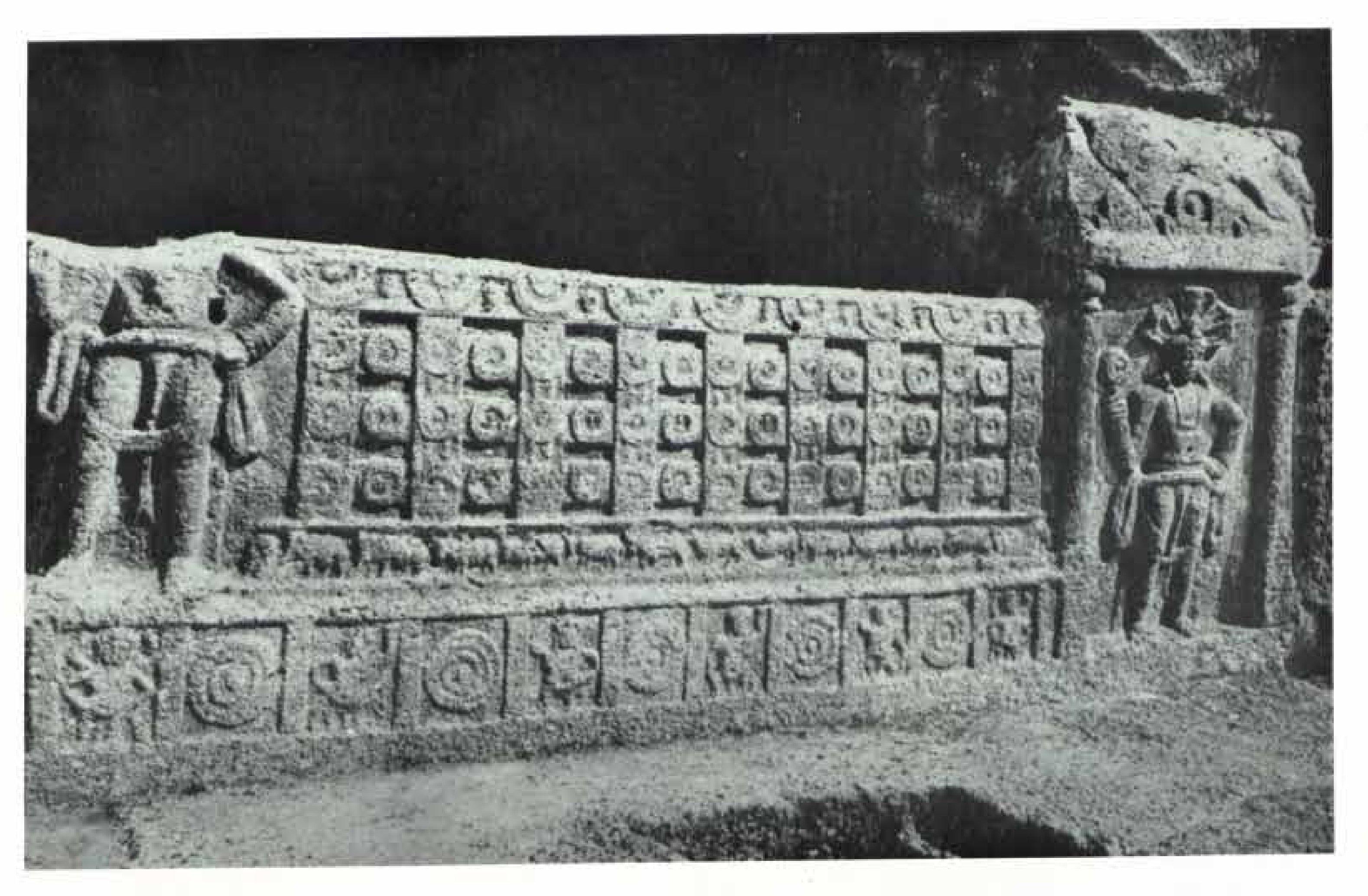


a

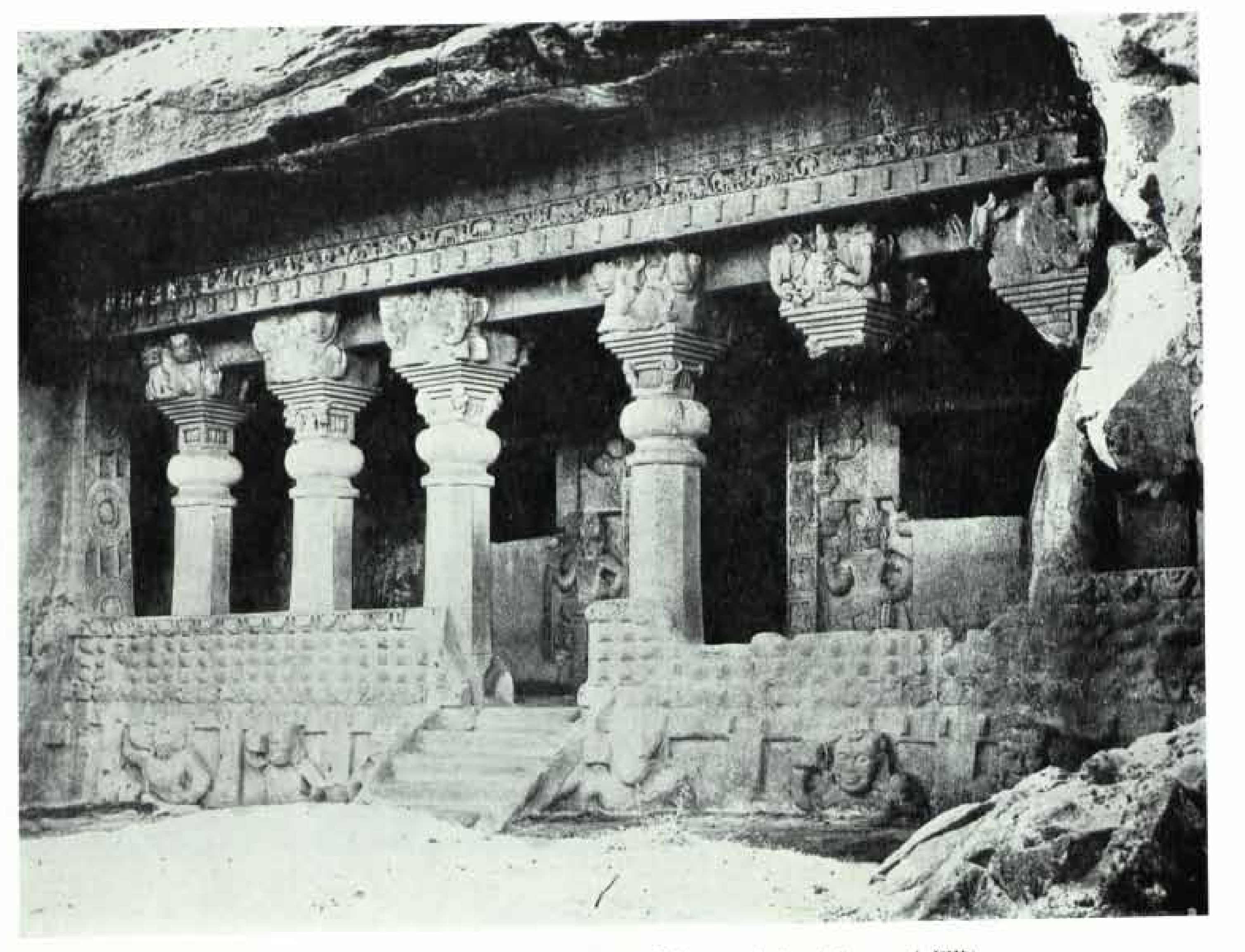


b

a. Amarāvatī (cliché British Museum);
b. Ivoire de Begrām (cliché Délégation archéologique française en Afghanistan).



Grotte III à Kanheri. (Cliché Archaeological Survey of India, South-Western Circle.)



Véranda de la grotte III à Nāsik. (Cliché d'après Codrington, *Ancient India* ..... pl. VIII.)

a

b



a, *b*, Amarāvatī. (Clichés Goloubew.)

b



Amarāvatī. (Cliché Goloubew.)

b.

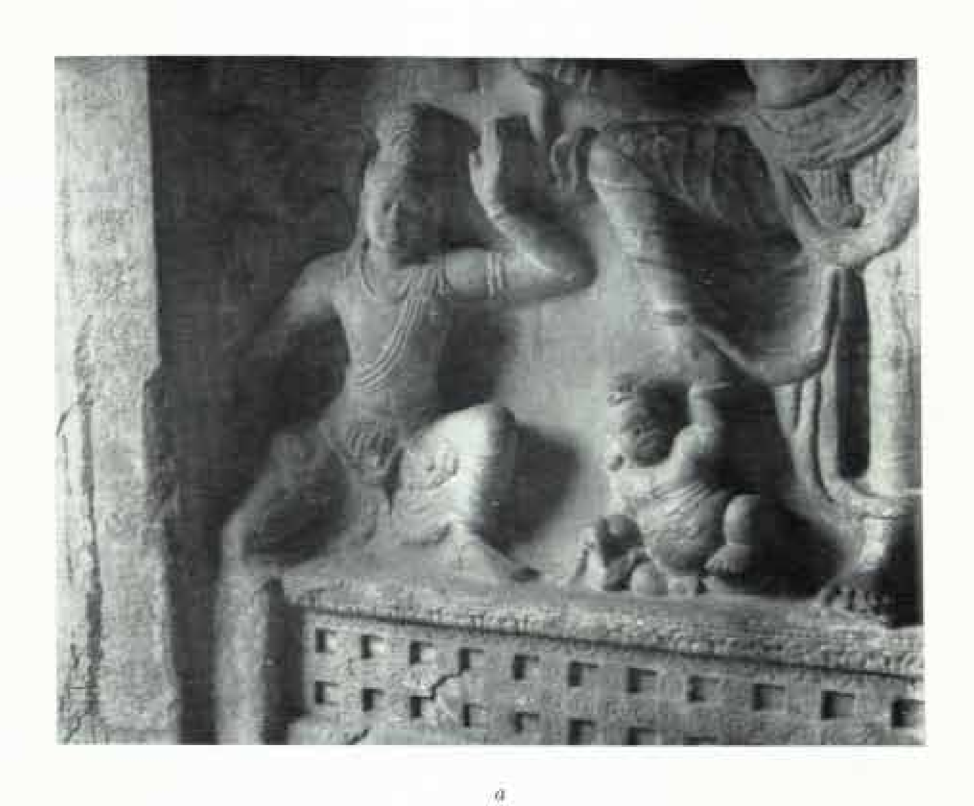


Amarāvatī. (Cliché Goloubew.)

a

b

a. Nāgārjunkoṇḍa (cliché d'après Longhurst, *Memoirs of Arch. Survey of India*, nº 54, pl. XXXII, a); b. Goli (cliché Musée Guimet).



a

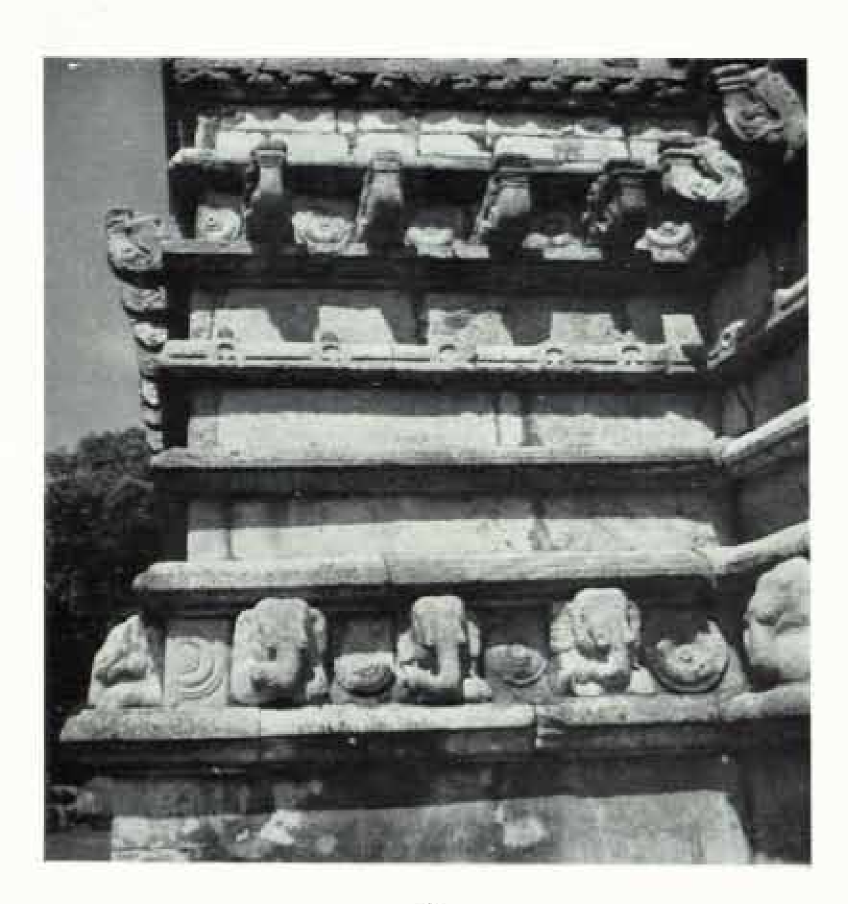


b

a. Grotte pallava à Trichinopoly; *b*. Relief du Musée de Colombo. (Clichés Mireille Bénisti.)



a



b

a. Blocs décorés de médaillons proéminents à Anurādhapura;
b. Kaṇṭaka Cetya à Mihintale. (Clichés Mireille Bénisti.)

LES CYCLES CHRONOGRAPHIQUES CHINOIS

DANS LES INSCRIPTIONS THAÏES

par

Roger BILLARD

Dès la fin du x[e] siècle, on voit apparaître au Cambodge [1], en plus de la chronographie indienne, astronomique, usuelle de longtemps, le cycle chronographique chinois des douze animaux se succédant indéfiniment pour désigner l'année. M. Cœdès a montré que les noms sous lesquels figurent ces animaux, non khmers, sont empruntés à un dialecte de parenté mương du Nord de l'Indochine [2].

Les premières inscriptions thaïes, au xiv[e] siècle, continuent exactement cet emploi, c'est-à-dire seulement pour désigner l'année et en utilisant seulement le cycle duodénaire ou des animaux, désignés encore des mêmes noms qu'au Cambodge. On peut remarquer que la fameuse inscription de Lüt'ai de 1357 A. D. s'en tient à cet usage en ce qui concerne l'année, alors qu'elle inaugure et probablement institue dans l'épigraphie thaïe la notation chinoise du jour avec une autre nomenclature des douze animaux et cette fois le système cyclique chinois au complet. C'est-à-dire avec le cycle dénaire qui s'allie à celui des animaux pour composer le cycle sexagénaire. L'usage, sinon la nomenclature, est présenté comme thaï, *dai(y)* [3], dès cette inscription de Lüt'ai, date I des sources énumérées plus loin : *vann sukr han dai katt ro*, « le jour est vendredi, à la manière thaïe *katt ro* ». *katt*, écrit plus tard *kăt*, est la mention du cycle dénaire que suit celle du cycle duodénaire, ici *ro* ou « coq ». Justement l'année est aussi une année « coq », mais appelée selon la liste « khmère », *rakā*, et sans mention de cycle dénaire, *pi rakā*, « année Coq ».

On peut remarquer aussi que ces premières inscriptions thaïes n'utilisent encore que l'ère Śaka(rāja), d'époque 78 A. D., la seule en usage dans le Cambodge ancien.

---

[1] G. Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, VI, p. 191. Les trois mots par ailleurs inconnus, désignés pareillement par le mot *nakṣatra* détourné de son sens, dans deux inscriptions, *ibid.*, III, p. 148 et suiv. et VI, p. 281 et suiv., sont peut-être des mentions cycliques du jour et non de l'année. Les données qui les accompagnent sont trop réduites pour permettre de voir à quoi ils correspondent. cependant on peut noter que dans l'énoncé le moins pauvre, VI, p. 282, ce « nakṣatra » prend place entre date luni-solaire et jour de la semaine : à considérer la syntaxe habituelle de ces données chronographiques il s'agit d'une donnée relative au jour. Comme donnée relative à l'année il précéderait la date luni-solaire.

[2] *L'origine du cycle des douze animaux au Cambodge*, in *T'oung Pao*, XXXI, 1935, p. 316

[3] En adoptant la translittération au lieu de la transcription. ' est pour le signe du deuxième accent ou ton.

L'ère d'époque 638 A. D. qui la remplace ensuite dans l'usage thaï, depuis nos dates III, IV de 1370 A. D., vient de Birmanie, c'est là seulement qu'elle est attestée auparavant et depuis longtemps déjà. Cette ère ou plutôt son millésime, moindre que le Śaka pour une même année, reçoit ici, depuis au moins notre date VI de 1492 A. D., le nom de « Petite ère » par adjonction d'un mot pāli, *Cullasakarāj*, notre « CS », plus exactement senti comme « Petit millésime » [1].

Depuis cette époque également, date V de 1484 A. D., l'inscription thaïe étend à la désignation de l'année le système chronographique complet ainsi que la nomenclature des animaux jusque-là réservée au jour. Les données de cette date V, *sākarāj tai 846*, et c'est bien le millésime CS, portent pour l'année les deux mentions cycliques, *pi kāp si*, de la même liste « thaïe » que pour le jour, *vān phut* (*budha*, mercredi) *dai vān kāt sāi*. Le nom « khmer » de l'animal de l'année réapparaît plus tard sporadiquement et en complément seulement des mentions « thaïes »; il est d'ailleurs spécifié « khmer », *kheẻāmā;* comme à la date XV : *cullasaṇkārāj tāi 948 kheẻāmā nai plī cA daiy vā plī rvāy set*, année (ici *plī*) du chien, « pour les Khmers année *cA*, que les Thaïs appellent année *rvāy set* ».

C'est bien plus tard et même hors de nos inscriptions les plus récentes qu'on voit la mention dénaire de l'année traduite par l'unité du millésime CS. Ainsi, par exemple, 1318 CS est « huitième (de la décade) », *aṭṭhasak*, le mot est fait d'un nom de nombre, de forme palie, suivi de *sak* qui témoigne assez du sens exact de *sak*(*rāj*), « millésime, année ». Ce mot ne répond qu'indirectement à la notion « ère » lorsqu'il accompagne le millésime.

Au reste, l'usage de CS n'est vraisemblablement passé qu'assez tardivement de Siam au Cambodge. C'est, par contre, du Cambodge qu'a dû revenir la liste « khmère » des animaux qu'on voit dans les livres au siècle dernier, sinon dans nos inscriptions les plus tardives, qui restent fidèles au système complet et à la nomenclature thaïe, d'usage tout à fait général depuis au moins la fin du XVe siècle.

*
* *

Des recherches antérieures portant uniquement sur les données de chronographie astronomique et de mode indien d'un certain nombre d'inscriptions thaïes — données le plus souvent abondantes et comprenant parfois un horoscope complet — nous ont permis d'identifier les dates de plusieurs ensembles de données comprenant également les mentions cycliques chinoises du même jour. Il est ainsi loisible de s'assurer du fonctionnement général de cette chronographie en pays thaï, singulièrement dans son application au jour. L'intérêt est surtout, une fois éprouvé son fonctionnement, dans ce système complet du jour, car joint à la mention, indienne, du jour de la semaine, il offre une voie très avantageuse pour trouver aisément la date contenue dans l'appareil assez subtil du calendrier luni-solaire indien, compliqué de surcroît, à partir de cette époque, en Indochine, de conditions très particulières.

Nous avons examiné toutes les occurrences épigraphiques se trouvant à notre portée. Elles ne sont pas très nombreuses, mais ces inscriptions s'échelonnent du milieu du XIVe à la fin du XIXe siècle. Leur examen montre que depuis l'inscription de Lūt'ai jusqu'à notre époque le système du jour est resté, ainsi que

[1] Cf. les formes comme *śakābdās*, « annés Śaka », utilisées en Inde pour désigner l'ère d'un millésime. D'autre part, en Inde aussi le nom de l'ère Śaka s'est réduit parfois au sens « ère » en général.

celui de l'année, non seulement fidèle au système chinois, mais encore lui répond, sauf erreur, jour pour jour. A ceci près que, leur philologie nous échappant, la correspondance des mentions dénaires « thaïes » *kāp, tăp, . . .*, avec les caractères cycliques chinois 1, 2 et la suite, ne s'appuie ici que sur la correspondance qu'on peut constater entière pour les animaux. Au demeurant cela dépasse notre objet et ne subordonne pas l'utilité qu'on en peut tirer.

Rappelons que ce système purement numérique consiste tout simplement à désigner pareillement, mais indépendamment, l'année dans un cycle de soixante ans, le jour dans un cycle de soixante jours. Le déroulement du cycle des jours est tout aussi continu que pour les années, c'est-à-dire indépendant du changement de l'année, de la saison ou du mois. La même mention cyclique d'un jour revient sans faillir soixante jours plus tard, indépendamment de toute autre donnée, dans l'usage thaï de même.

Le cycle sexagénaire est composé et libellé au moyen de deux cycles, l'un dénaire, l'autre duodénaire, utilisés dans un arrangement qui comporte soixante combinaisons [1]. Dans l'usage thaï la notation se fait par les deux séries de noms rapportés dans le tableau avec les caractères chinois équivalents et la liste « khmère » des animaux. Quelle que soit la langue à laquelle ils appartiennent [2], il apparaît qu'ils évoquaient au Siam comme au Cambodge lesdits animaux. C'est bien le « Rat » qui apparaît en première place de la série dans les textes cambodgiens. Comme déjà dit, la numérotation des mentions dénaires thaïes repose sur le parallélisme des autres à la fois pour l'année et pour le jour. Par exemple, l'année 846 CS est bien une année « Dragon », *si*, au total *kāp si*, comme l'année chinoise correspondante (en gros 1484 A.D.) qui porte les caractères 1-V.

SÉRIE DÉNAIRE			SÉRIE DUODÉNAIRE				
Numéro	thaïe	天干	Numéro	thaïe	khmère	地支	Animal
1	*kāp*	甲	I	*cai*	*jūt*	子	Rat
2	*tăp*	乙	II	*plō*	*chlūv*	丑	Bœuf
3	*rvāy*	丙	III	*ñi*	*khāl*	寅	Tigre
4	*mieṅ*	丁	IV	*ḥmo*	*thoḥ*	卯	Lièvre
5	*piek*	戊	V	*si*	*roṅ*	辰	Dragon
6	*kāt*	己	VI	*sâi*	*msāñ*	巳	Serpent
7	*kat*	庚	VII	*jñā(ḥ)*	*mamī*	午	Cheval
8	*rvâṅ*	辛	VIII	*met*	*mamè*	未	Chèvre
9	*to*	壬	IX	*sān*	*vak*	申	Singe
10	*kā*	癸	X	*ro*	*rakā*	酉	Coq
			XI	*set*	*ca*	戌	Chien
			XII	*gâi*	*kar*	亥	Porc

[1] La suite des combinaisons que donne Schmitt, *Mission Pavie*, p. 226, pour montrer seulement le principe, se trouve être de celle qui est impossible par construction. Ce sont les soixante cases vides de chaque tableau de la table I ci-dessous.

[2] Plusieurs mots de la série duodénaire thaïe répondent, sauf erreur, au type de prononciation des caractères chinois dans les dialectes de la Chine du Sud.

Une année ou un jour est désigné par un nom de la série dénaire suivi d'un autre de la série duodénaire et l'année ou le jour suivant porte les deux noms qui dans chaque série suivent immédiatement les premiers. Ainsi, données des dates IX et X, 864 CS étant *to set* ou 9-XI, 865 est *kā gāi* ou 10-XII. De même pour le jour, les dates XIX et XX sont deux jours consécutifs : le 27 février 1839 est un mercredi *rvāṅ gāi*, soit H-8-XII, le lendemain est J-9-I ou jeudi *to cai*.

Si la nomenclature est commune pour l'année et le jour depuis la fin du xv[e] siècle au moins, son objet est toujours explicite, la double mention est toujours précédée du mot *pī*, « année », ou *vān*, laotien *mü*, « jour », ou placée à l'endroit voulu, parfois ajouté de *dai(y) vā*, « que les Thaïs appellent... ». Date XV : *cullasaṅkārāj tāi 948 . . . daiy vā plī rvāy set . . . barā tāi 1 daiy vā kā gāi*, « en 948 CS . . . que les Thaïs nomment année *rvāy set* . . . le jour de la semaine est 1 (i.e. dimanche), [un jour que par ailleurs] les Thaïs appellent *kā gāi* ». Date VI : *(854 CS) tvā nai pī to cai . . . vān sukr dai vān kā ro*, « 854 CS, en année *to cai* . . . un vendredi (et) pour les Thaïs jour *kā ro* ».

L'accord général de nos sources autorise à penser que le jour « thaï » se trouve commencer à minuit comme dans l'usage chinois et avec le jour de la semaine. Minuit est en effet l'origine du jour dans le canon astronomique qui a précisément pour époque celle de l'ère CS. Formellement attesté depuis 1470 A.D. (1), l'usage de ce canon remonte sans doute à l'apparition de CS un siècle plus tôt. Quant aux mentions cycliques de l'année, elles changent à un moment de l'année qui ne coïncide sûrement pas avec l'usage chinois. Il est probable qu'elles changent dès leur apparition avec le millésime du calendrier indien. Nos sources ne produisent pas de cas à même d'être décisifs, mais elles témoignent dans ce sens et c'est bien avec le millésime que changent ces mentions dans l'usage récent et actuel au Cambodge (2). Nous dirons quelques mots de ce millésime d'un usage bien particulier ici et directement attesté dès la fin du xv[e] siècle dans l'épigraphie thaïe.

Il est aisé de trouver ou de s'assurer immédiatement des mentions cycliques de l'année à l'aide du millésime. Avec CS la mention dénaire est celle du reste de (CS + 5)/10 — en bref, le numéro dénaire est égal à l'unité du millésime CS ajouté de 5, 948 CS : 8 + 5 = (1)3 ou *rvāy* — et l'animal est au reste de (CS + 11)/12. Le reste nul vaut bien sûr 10 ou 12 respectivement. On procéderait de même à partir de l'ère Śaka en diminuant son millésime de 560.

La recherche du jour thaï serait tout aussi rapide si les inscriptions mentionnaient plus souvent qu'elles ne font l'*ahargaṇa* CS, c'est-à-dire le nombre de jours écoulés depuis le moment précis ou époque du canon CS jusqu'au minuit fin du jour considéré, variable des éléments astronomiques (3). Soit J la valeur d'un *ahargaṇa*, la mention dénaire est donnée par l'unité de ce nombre ajoutée de 7 et la mention de l'animal est au reste de $(J + 5)/12$. Les données de la date XX comprennent une mention explicite de cet élément qui n'apparaît que trois fois dans nos sources, *haragun tāṅ nī 438632*, « l'*ahargaṇa* est de 438632 ». Il accompagne plus souvent, notamment dans des horoscopes de statues qui ne nous apportent pas de mentions de jours thaïs, d'autres nombres, d'autres éléments du canon qui sont portés de part et d'autre de la figure horoscopique, leur nature étant précisée, XXI, ou non, XIII. Il est à noter qu'à date ancienne les éléments

---

(1) Horoscope sur statue, A. B. Griswold, *Dated Buddha Images of Northern Siam*, Ascona, 1957, p. 79 et pl. I.

(2) Um-Pou, *Sūryayātr lœṅ-sak prakratidin* (page de titre en français : *Ephémérides khmères*), Phnom-Penh, 1934, p. 9 et suiv. et 16 et suiv.

(3) On peut éviter ici la question du méridien.

de l'horoscope se révèlent calculés pour minuit qui commence le jour considéré, c'est-à-dire sur un *ahargaṇa* moindre d'une unité. On en a d'ailleurs un témoignage direct avec l'*ahargaṇa* qui est mentionné au XVI[e] siècle dans les données de la date XIII.

A cela près l'*ahargaṇa* permettrait aussi d'identifier immédiatement les dates. Mais comme il fait très généralement défaut dans l'inscription, il vaut de voir un moyen qui s'offre maintenant pour ce faire presque aussi facilement. Voici auparavant, sauf une examinée plus loin, la liste de toutes les mentions épigraphiques du jour thaï que nous avons pu trouver à des dates identifiées par ailleurs sur les données indiennes.

Les circonstances nous ont privé à peu près complètement des publications de M. Cœdès, notamment du *Recueil des inscriptions du Siam*. Réduit à la publication de Schmitt [1], nous nous sommes efforcé, évitant ses traductions considérablement dépassées, de lire au moins ce matériel chronographique sur ses facsimilés d'inscriptions et M. Cœdès a bien voulu examiner ces lectures en même temps que l'ensemble du présent article. Nous sommes heureux de lui exprimer une gratitude au demeurant toute générale.

Dans cette liste, les dates sont évidemment rangées dans l'ordre chronologique des inscriptions où elles figurent. Certaines sont en effet plus ou moins antérieures aux inscriptions qui les mentionnent, rapportées après coup, récapitulées, voire calculées après coup et formulées par un libellé anachronique, XIII, sans parler de II. Les dates européennes sont comme ailleurs juliennes, puis grégoriennes, selon qu'elles sont antérieures ou postérieures à 1582. Le jour de la semaine est noté par l'initiale, *H* étant pour mercredi, et les valeurs $\Theta - Q$ répondent au fait décrit plus loin. Les références à Schmitt vont aux numéros d'inscription, de planche et de lignes.

N°	SOURCES	Ahargaṇa CS	Jour de la semaine et jour Thaï	$\Theta - Q$	A. D.
I	SCHMITT, III, 8, *1-2*	262709	*V kāt ro*	0,0	23 juin 1357
II	SCHMITT, III, 8, 24-*31*	— 447758	*H to ĭ i*	+ 0,4	28 avril –588 [1]
III	G. CŒDÈS, *BEFEO*, XXV, p. 195 et suiv.	267294	*V kāp set*	(?) [2]	11 janvier 1370
IV		267329	*V kāt ro*	+ 0,4	15 février 1370
V	SCHMITT, IX, 32, *1-3*	309229	*H kāt sāi*	+ 0,5	3 novembre 1484
VI	SCHMITT, VI, 18, *4*; 19, *2*	311933	*V kā ro*	— 0,6	30 mars 1492
VII	SCHMITT, XVIII, 47, *1-3*	315135	*L tāp met*	+ 0,4	4 janvier 1501

[1] Autrement dit, mercredi 28 avril 589 avant J.-C. C'est ainsi la date à laquelle Lūt'ai place le jour de la Bodhi. Voir note 2 de la p. 411.

[2] L'inscription porte « troisième » jour de la lune croissante, alors qu'il doit s'agir du treizième. Il est périlleux de « corriger » un texte, surtout épigraphique, cependant les autres données de cette date, même en écartant le témoignage du jour thaï à l'épreuve ici, sont de poids et se recoupent entre elles : « 731 (CS), année Coq, mois 2, vendredi, juste avant l'aurore, 7[e] nakṣatra ou Punarvasu ». Il faut suspecter le quantième ou au moins l'une d'elles, or celles-ci reposent dans la même inscription sur celles de la date IV postérieure de quelques jours seulement, données copieuses qui se vérifient et se recoupent l'une l'autre parfaitement.

[1] *Mission Pavie, Études diverses*, 1898, t. II, p. 169-491.

N°	SOURCES	Ahargaṇa CS	Jour de la semaine et jour Thaï	Θ − Q	A. D.	
VIII	SCHMITT, V, 16, *6-9*	315151	*H rvāṅ gāi*	− 0,4	20 janvier	1501
IX	SCHMITT, XXVI, 61, *1-3*	315932	*D to* [1] *cai*	0,0	12 mars	1503
X	SCHMITT, V, 17, *4-6*	315950	*J kat jñā*	− 0,7	30 mars	1503
XI	SCHMITT, V, 17, *7-9*	317041	*H rvāṅ sāi*	− 0,4	25 mars	1506
XII	SCHMITT, XV, 43, *1-2*	332436	*V rvāy si* [2]	+ 0,3	18 mai	1548
XIII	SCHMITT, VII, 25, *1-3*	240357 [3]	*J mieṅ plā*	+ 0,7	12 avril	1296
XIV	SCHMITT, XXX, 69, *13*; 70, *8*	345909	*H kāt plā*	− 0,5	17 avril	1585 [4]
XV	SCHMITT, XXVIII, 66, *1-5*	346543	*D kā gāi* [5]	− 0,4	11 janvier	1587
XVI	A. B. GRISWOLD, in *Arts asiat.*, VII (1960), p. 104	397882	*L to ñi*	− 0,4	4 août	1727
XVII	SCHMITT, IV, 11, *1*; 12, *2*	428768	*H piek cai* [6]	− 0,3	26 février	1812
XVIII	SCHMITT, XII, 39, *1-2*	437923	*M kā gāi* [7]	+ 0,1	21 mars	1837
XIX	SCHMITT, XI, 37, *1-3*	438631	*H rvāṅ gāi*	− 0,6	27 février	1839
XX	SCHMITT, XI, 36, *1-4*	438632	*J to cai*	− 0,6	28 février	1839
XXI	SCHMITT, XIV, 42, *1-4*	455198	*L piek jñā*	− 0,3	7 juillet	1884

(1) Le fac-similé porte *mo*, ce qui de toutes façons ne répond à aucune autre mention dénaire. Cf. note 1 de la p. 411.

(2) L'inscription, laotienne, porte *yī*.

(3) L'ahargaṇa figure dans l'inscription avec sa valeur au commencement dudit jour, soit « 240356 ». L'inscription elle-même est datée de 1581 A. D.

(4) Le mot *cet* dans la mention « mois *cet* » n'est pas ici le chiffre « sept », mais le nom du mois, sanskrit *caitra*.

(5) À lire, commencement de la quatrième ligne de l'inscription, au lieu de *kā tāi*. Ces *t* et *g* ont des graphies très voisines.

(6) Le fac-similé permet de lire *cai* au lieu de *sai*. Le millésime est bien CS et non Śaka. L'inscription se situe donc bien elle-même à l'époque que révélait son écriture.

(7) Écrit *klā gāi*. L'horoscope figurant en tête de l'inscription n'est pas de cette date.

*
* *

Même dans ses mentions chronographiques les moins abondantes, l'inscription thaïe donne généralement le jour de la semaine en même temps que le jour thaï. Or cet ensemble constitue un cycle de sept fois soixante ou quatre cent vingt jours qui, le millésime connu, permet de situer directement ce jour unique dans cette année, de trouver la date contenue dans toutes les autres données. Le libellé qui comprend tel jour de la semaine et telles mentions cycliques ne pouvant revenir que quatre cent vingt jours plus tard, une année — même si c'était une année luni-solaire et embolismique ou de trois cent quatre-vingt-quatre jours — n'en peut contenir qu'un ou pas du tout. Il se trouve encore qu'on dispose d'un contrôle avec une seule autre donnée usuelle, le quantième du mois ou *tithi* et seulement le quantième, c'est-à-dire sans tenir compte du nom ou du numéro de mois.

Le procédé qui s'offre est tout à fait avantageux, car il évite justement, quand

il s'agit seulement de trouver la date, le traitement de toutes les données de mode indien. Ce traitement, un peu compliqué, est rendu nécessaire ici par le fonctionnement peu clair en certaines années d'une donnée fondamentale du calendrier luni-solaire : le nom du mois. Elle relève ici de conditions particulières encore à élucider et départager : une réforme, certainement celle dont se félicite Lüt'ai, obscurcie plus tard sans doute par l'effet de recettes adventices qui se seront trouvées ambiguës çà et là. Le jeu des autres données est tout à fait décisif et fournit même de multiples recoupements, mais il ne peut être réduit à des tables bien commodes, d'emploi rapide et automatique, qui sont disponibles par contre avec les données simples étudiées ici.

Les tables suivantes sont fondées sur l'usage particulier du millésime CS qui est formellement attesté dès la fin du xve siècle, peut remonter plus haut, et se continue de nos jours. De toutes façons, le procédé vaudrait, comme on va voir, si l'on trouvait d'aventure un cas caractéristique d'un emploi différent du millésime, auparavant, notamment lorsque l'ère Śaka était encore seule usitée.

Par un usage qui contrevient au système du calendrier luni-solaire, le millésime CS qui accompagne dans l'énoncé la date luni-solaire est un millésime solaire. Autrement dit, alors qu'il est affecté à une date luni-solaire, le millésime change à une date solaire de définition astronomique : c'est, avec les éléments du canon CS, l'entrée du soleil moyen dans le signe du Bélier [1], en sanskrit la *meṣasaṃkrānti* ou *mahāsaṃkrānti* moyenne. Nos sources contiennent deux attestations du changement de millésime à ce moment défini, toutes deux assez anciennes, VI et X, autour de 1500 A.D., et c'est dès cette époque une expression dépourvue d'ambiguïté : ce jour est *vǎn sakrāj khīn*, « le jour où le millésime augmente ». L'expression est identique, maintenant encore, en cambodgien pour désigner ce même jour, *thṅai lœṅ sak*.

Sans entrer dans le détail d'un objet différent de celui qui nous occupe ici, il convient de montrer rapidement la bizarrerie qui en résulte dans la chronographie. Il s'ensuit en effet une amphibologie de certaines dates luni-solaires, en certaines années, certains quantièmes de Caitra et Vaiśākha (vers le printemps), de ces deux mois seulement, figureront deux fois, pour deux jours différents et distants de près d'un an l'un de l'autre, sous un même millésime. A ne considérer que le libellé des quantièmes, mois et millésime, il est sous certains millésimes un ensemble de libellés ambigus.

En plus de nos deux attestations de nouvel An, le fait est patent en IX, où ce serait, s'il en était besoin, une contre-épreuve du nouvel An en X. Mais pour éviter le détail technique et le nombre de nos occurrences épigraphiques étant trop restreint pour que le hasard nous offre un de ces couples, on peut prendre un bon et large exemple de nos jours, dans les travaux du computiste cambodgien Um-Pou [2] :

---

(1) Dans l'astronomie indienne le zodiaque reste défini sur la sphère sidérale, tandis qu'en Europe il a été rattaché à la sphère tropique. Même dans les canons astronomiques élaborés en Inde depuis le xe siècle et qui tiennent compte de la précession, les longitudes sont comptées d'un point fixe de la sphère sidérale et non du point où l'astronome situe le point vernal. Ce n'est qu'une différence de convention, il importe seulement de ne pas l'oublier, sous peine de non-sens. Cf. les systèmes babyloniens plaçant le point vernal l'un à 8°, l'autre à 10° du Bélier, O. Neugebauer, *Astronomical Cuneiform Texts*, Londres (1955), I, p. 72; O. Neugebauer et H. B. Van Hoesen, *Greek Horoscopes*, Philadelphie, 1959, p. 4.

(2) *Op. cit.*, p. 9 et 116 et suiv.

DATES CORRESPONDANTES	MILLÉSIME CS	
	En usage	Correct
Mercredi 24 avril 1935	21 caitra 1297	21 caitra 1297
Dimanche 12 - 1936	- - 1297	- - 1298
Vendredi 2 - 1937	- - 1298	- - 1299
Jeudi 21 - 1938	- - 1300	- - 1300
Lundi 10 - 1939	- - 1300	- - 1301
Dimanche 28 - 1940	- - 1302	- - 1302
Jeudi 17 - 1941	- - 1303	- - 1303
Lundi 6 - 1942	- - 1303	- - 1304

Le système du calendrier luni-solaire exige que le millésime affecté à la date luni-solaire change en 1er caitra, à tout le moins à une date fixe dans l'année luni-solaire. Ce principe respecté, comme par exemple, autant que nous avons pu voir, au Cambodge angkorien, le libellé est évidemment précis, comme on peut le voir dans le tableau et comme on peut l'attendre de l'astronome, sinon de la pratique machinale de ses formules.

C'est exactement, à bien des égards, l'inconséquence qui s'est produite en Europe à l'époque de la chrétienté où, jusqu'au XVIe et même bien après, on a changé le millésime A.D. à Pâques. Inconséquence identique due au fait inverse : c'était là un millésime solaire qu'on faisait changer à une date luni-solaire. Les mentions *avant* ou *après Pâques* levaient indirectement l'ambiguïté.

Il faut noter que de même ici l'ambiguïté éventuelle de ces quantièmes se trouve palliée par toute donnée supplémentaire. On peut voir dans l'exemple donné que le jour de la semaine — identique, on le sait, à celui de la date européenne — se trouve suffire à distinguer les deux jours. Rappelons, parmi d'autres, la mention du *nakṣatra*, vingt-septième partie du tour en longitude sidérale où se tient la lune vraie, courante dans les mentions épigraphiques les moins copieuses. Mais c'est dire aussi l'incommodité qui en résulte pour trouver seulement une date et l'avantage du procédé qu'on peut utiliser maintenant.

La Table I donne à la combinaison de tel jour de la semaine et telles mentions thaïes un numéro K la situant dans le cycle de 420 jours. Il suffit donc, avec, Table II, celui, K_0, du jour de nouvel An de ce millésime CS, de voir de combien de jours, j, la date en question suit le jour de nouvel An, pour connaître son *ahargaṇa* CS, J, qui est évidemment l'*ahargaṇa* au nouvel An, J_0, augmenté de j. De même, la date européenne se situe à j jours de la date N_0 du jour de l'An CS, soit à $N = N_0 + j$, à lire Table IV, dans la colonne désignée par la lettre accompagnant N_0.

On sait que le quantième est ici authentiquement lunaire comme le mois, lunaison ou cycle des phases commençant à la nouvelle lune. Le *tithi* n'est autre que l'unité spéciale de douze degrés ou trentième de tour réservée à la notation de cet angle synodique. La valeur de cet angle en *tithi* donne, arrondie à l'unité, le quantième du mois ou, par extension du même mot, le *tithi*, soit Q. Dans la Table II, Θ_0 est la valeur, selon le canon CS, de l'angle synodique moyen à minuit fin du jour de l'An CS et la Table III donne en fonction de j la valeur θ dont il faut l'accroître, tours déduits, pour trouver sa valeur à minuit du jour J, soit Θ, c'est-à-dire retrouver le quantième Q figurant dans les données. Pris tels quels, c'est-à-dire l'un avec sa fraction décimale alors que l'autre est un entier, Θ et Q ne doivent pifférer que d'une unité au maximum, ainsi qu'on peut le voir avec les valeurs qui se calculent pour nos sources. On traduira immédiatement le quantième de

quinzaine lunaire ou *pakṣa* que donne l'inscription, bas de la Table III pour mémoire : le commencement du mois étant à la nouvelle lune, le quantième en lune croissante est mêmement le quantième de mois, tandis que le quantième en lune décroissante est à ajouter de quinze pour le traduire en quantième de mois.

L'épreuve de $\Theta - Q$ est un bon recoupement dû au fait que 420 jours correspondent à une fraction notable de l'angle synodique de la Lune : 420 jours = 14 révolutions synodiques ou mois + 6 *tithi*, 676. D'autre part, le risque est pratiquement négligeable de se trouver à la fois devant une mention de jour thaï faisant difficulté et une fausse identification présentant par hasard un accord fallacieux du *tithi*.

Voici maintenant le cas, unique jusqu'à présent, de données qui font difficulté. Sans toutefois mettre en cause le principe de cette chronographie ou le procédé d'utilisation. Les données d'une des dates que porte l'inscription V de Schmitt mentionnent *H to* [1] *săn* un jour qui est certainement, d'après les autres éléments chronographiques, le 27 juin 1509; c'est bien un mercredi, mais jour thaï *rvăṅ met* : c'est le lendemain jeudi qui est *to săn*. Il y a là une discordance d'un jour et son explication est à réserver. Envisager par exemple que le jour thaï ne change pas au même moment que le jour de la semaine est apparemment incompatible avec ce qu'on peut voir, dans les autres cas où le moment de la journée est précisé. L'utilisation des tables avec *H to săn* fait apparaître la difficulté avec le désaccord du *tithi*, c'est le cas pris en exemple pour l'usage des tables. Un tel cas, s'il doit se présenter de nouveau, relève évidemment de l'examen de toutes les données, celles de mode indien étant seules décisives en pareille circonstance.

Envisageons pour finir un cas hypothétique, mais que suggèrent indirectement certains faits dans les plus anciennes inscriptions thaïes. Il se pourrait bien qu'à cette époque le millésime Śaka, voire CS, accompagnant la date luni-solaire fût encore d'usage correct, c'est-à-dire luni-solaire. Il va de soi qu'on n'en pourrait trouver la preuve que dans des inscriptions remontant elles-mêmes à cette époque, disons avant 1500 A.D. et plutôt assez avant. On n'en pourrait administrer la preuve qu'avec des quantièmes de caitra se situant avant la *meṣasaṃkrānti* moyenne. On aboutirait alors, pour un tel quantième seulement, avec les tables, à un désaccord $\Theta - Q$ positif et précisément égal à $+6{,}7 \pm 1{,}0$. Il suffirait de diminuer de 420 jours l'*ahargaṇa* CS et la date européenne trouvés avec ce désaccord pour avoir ceux du véritable jour en question. A découvrir une pareille occurrence, la démonstration dépendrait évidemment de l'examen de toutes les autres données.

Toute autre date de l'année, en tous mois autres que caitra et tout quantième de caitra qui ne se trouve pas, telle année, précéder la *meṣasaṃkrānti* moyenne, ne peut fournir d'indication directe au sujet du millésime. C'est pour la même raison qu'une fois satisfait le recoupement du *tithi*, les tables suivantes doivent donner — donnent dans toutes nos occurrences épigraphiques — directement la date en question.

Pondichéry, juillet 1961 [2].

---

(1) *Op. cit.*, pl. 14, lignes 4-7. Ici, mais cf. note 3 du tableau des sources, on peut lire à la rigueur *to* au lieu de *mo* sur le fac-similé.

(2) Le jour thaï permet maintenant d'identifier la date à laquelle la computation de Lüt'ai place l'extinction totale du bouddhisme. C'est le samedi 1er juillet 4456 A. D.

UTILISATION DES TABLES

Pour trouver la date correspondante, ainsi que l'ahargaṇa CS, il n'est besoin que des quatre données suivantes : millésime CS, quantième dans la quinzaine, jour de la semaine et double mention du jour thaï. Voici le processus avec l'exemple de la date IV, en relevant dans l'inscription « 731 CS, 4 (*pakṣa*) décroissant, vendredi, *kăt ro* ».

On prend dans la table I, au jour de la semaine, le nombre K répondant aux deux mentions thaïes; V *kăt ro* : $K = 286$.

Relever dans la table II, au millésime CS, les valeurs K_0, Θ_0, J_0, N_0 et A. D. Soustraire K_0 de K pour avoir j, en augmentant K de 420 si nécessaire; $j = K - K_0 = 286 + 420 - 382 = 324$.

Prendre table III la valeur θ correspondant à j; pour $j = 324$, $\theta = 29{,}2$. Ajouter θ à Θ_0 déjà noté, on aura $\Theta = \Theta_0 + \theta$, qu'on réduira de 30 s'il atteint ou excède 30; $\Theta_0 = 20{,}2$, $\Theta = 20{,}2 + 29{,}2 = 49{,}4$, soit 19,4. On établit Q, bas de la table III : 4 étant de lune décroissante, $Q = 4 + 15 = 19$. Q est soustrait de Θ et le résultat, positif ou négatif, ne doit pas excéder l'unité. Si cette condition est satisfaite et seulement si elle l'est, on pourra continuer l'opération pour trouver la date; $\Theta - Q = 19{,}4 - 19 = +0{,}4$, la condition est satisfaite, la date qu'on va trouver est déjà confirmée. Il suffit alors d'ajouter j à chacune des valeurs J_0 et N_0 déjà notées, pour trouver respectivement l'ahargaṇa CS, J, et le numéro, N, du jour dans l'année A. D. qui se traduit à la table IV dans la colonne de la lettre donnée avec N_0. L'année A. D. est du millésime trouvé en N_0 si N mène dans la partie gauche de la table IV et du millésime suivant si N prend place dans la partie droite; $J = J_0 + j = 267005 + 324 = 267329$; $N = N_0 + j = a\ (87 + 324) = a\ 411$, donc A.D. $= 1369 + 1 = 1370$. La date cherchée est le 15 février 1370 A. D. Julien. Rappelons que le jour de la semaine est le même qu'en Europe et il fait partie des données.

Soit, en résumé, $j = K - K_0$, $\Theta = \Theta_0 + \theta(j)$,

si $|\Theta - Q| \leqslant 1$,

l'ahargaṇa CS $J = J_0 + j$

et la date est le $(N_0 + j)$ième jour de l'année (CS + 638) A. D.

La disposition suivante sera la plus commode :

« 731 CS, 4 décr., vendredi, *kăt ro* »

TABLE I, V *kăt ro* : K	$= 286$			
	$+ 420$			
	706			
TABLE II, 731 CS : $- K_0 =$	$- 382$	$\Theta_0 =$ 20,2	$J_0 = 267005$	$N_0 = a$ 87 1369 A.D
TABLE III $j =$	324		$+ 324$	$+ 324$
TABLE III $\theta =$		$+ 29{,}2$	$J =$ **267329**	$N = a$ 411
		49,4		
		$- 30$		TABLE IV
		$\Theta =$ 19,4		$+ 1$
4 décr. : $Q = 19$		$- Q = - 19$		
		$\Theta - Q = +$ **0,4**		**15 février 1370 A.D**

Autre exemple, date X, le millésime étant déterminé par l'ensemble de l'inscription :

« [865 CS] 4 croiss., jeudi, *kat jñā* »

Table I, *J kat jñā* : $K =$	187			
Table II, 865 CS : $-K_0 =$	-187	$\Theta_0 =$ 3,3	$J_0 = 315950$	$N_0 = b$ 89 1503 A.D.
Table III $j =$	0		0	0
Table III $\theta =$		0,0	$J =$ **315950**	$N = b$ 89
		$\Theta =$ 3,3		Table IV
4 croiss. : $Q = 4$		$-Q = -4$		**30 mars 1503 A.D.**
		$\Theta - Q = -$ **0,7**		

Autre exemple, date XVI :

« 1089 CS, 3 décr., lundi, *to ñi* »

Table I, *L to ñi* : $K =$	219			
Table II, 1089 CS : $-K_0 =$	-105	$\Theta_0 =$ 21,8	$J_0 = 397768$	$N_0 = b$ 102 1727 A.D.
Table III $j =$	114		$+114$	$+114$
Table III $\theta =$		$+25,8$	$J =$ **397882**	$N = b$ 216
		47,6		
		-30		Table IV
		$\Theta =$ 17,6		**4 août 1727 A.D.**
3 décr. : $Q = 18$		$-Q = -18$		
		$\Theta - Q = -$ **0,4**		

Si l'on devait se trouver devant un désaccord du tithi, il faudrait ne pas poursuivre l'opération, le résultat serait erroné à coup sûr. Il y aurait une difficulté comme dans le cas unique de nos sources, déjà signalé et dont voici le défaut de recoupement en tithi :

« [871 CS] 11 croiss., mercredi, *to sān* »

Table I, *H to sān* : $K =$	249		
	$+420$		
	669		
Table II, 871 CS : $-K_0 =$	-278	$\Theta_0 =$ 9,1	. . .
Table III $j =$	391		
Table III $\theta =$		$+$ 7,2	
		$\Theta =$ 16,3	
11 croiss. : $Q = 11$		$-Q = -11$	
		$\Theta - Q = +$ **5,3**	

TABLE I. — Numéro, K, de la combinaison du jour de la semaine et du jour thaï dans le cycle de 420 jours

DIMANCHE	CAI	PLŌ	ÑI	HMO	SI	SẢI	JÑĀ	MET	SĂN	RO	SET	GẢI
kāp	1		351		281		211		141		71	
tāp		302		232		162		92		22		372
rvāy	253		183		113		43		393		323	
mieṅ		134		64		414		344		274		204
piek	85		15		365		295		225		155	
kāt		386		316		246		176		106		36
kat	337		267		197		127		57		407	
rvāṅ		218		148		78		8		358		288
to	169		99		29		379		309		239	
kā		50		400		330		260		190		120

LUNDI	CAI	PLŌ	ÑI	HMO	SI	SẢI	JÑĀ	MET	SĂN	RO	SET	GẢI
kāp	121		51		401		331		261		191	
tāp		2		352		282		212		142		72
rvāy	373		303		233		163		93		23	
mieṅ		254		184		114		44		394		324
piek	205		135		65		415		345		275	
kāt		86		16		366		296		226		156
kat	37		387		317		247		177		107	
rvāṅ		338		268		198		128		58		408
to	289		219		149		79		9		359	
kā		170		100		30		380		310		240

MARDI	CAI	PLŌ	ÑI	HMO	SI	SẢI	JÑĀ	MET	SĂN	RO	SET	GẢI
kāp	241		171		101		31		381		311	
tāp		122		52		402		332		262		192
rvāy	73		3		353		283		213		143	
mieṅ		374		304		234		164		94		24
piek	325		255		185		115		45		395	
kāt		206		136		66		416		346		276
kat	157		87		17		367		297		227	
rvāṅ		38		388		318		248		178		108
to	409		339		269		199		129		59	
kā		290		220		150		80		10		360

TABLE I. — Numéro, *K*, de la combinaison du jour de la semaine et du jour thaï dans le cycle de 420 jours *(fin)*

MERCREDI	CAI	PLŌ	ÑI	HMO	SI	SĀI	JÑĀ	MET	SĀN	RO	SET	GĀI
kāp	361		291		221		151		81		11	
tāp		242		172		102		32		382		312
rvāy	193		123		53		403		333		263	
mień		74		4		354		284		214		144
piek	25		375		305		235		165		95	
kāt		326		256		186		116		46		396
kat	277		207		137		67		417		347	
rvāṅ		158		88		18		368		298		228
to	109		39		389		319		249		179	
kā		410		340		270		200		130		60

JEUDI	CAI	PLŌ	ÑI	HMO	SI	SĀI	JÑĀ	MET	SĀN	RO	SET	GĀI
kāp	61		411		341		271		201		131	
tāp		362		292		222		152		82		12
rvāy	313		243		173		103		33		383	
mień		194		124		54		404		334		264
piek	145		75		5		355		285		215	
kāt		26		376		306		236		166		96
kat	397		327		257		187		117		47	
rvāṅ		278		208		138		68		418		348
to	229		159		89		19		369		299	
kā		110		40		390		320		250		180

VENDREDI	CAI	PLŌ	ÑI	HMO	SI	SĀI	JÑĀ	MET	SĀN	RO	SET	GĀI
kāp	181		111		41		391		321		251	
tāp		62		412		342		272		202		132
rvāy	13		363		293		223		153		83	
mień		314		244		174		104		34		384
piek	265		195		125		55		405		335	
kāt		146		76		6		356		286		216
kat	97		27		377		307		237		167	
rvāṅ		398		328		258		188		118		48
to	349		279		209		139		69		419	
kā		230		160		90		20		370		300

SAMEDI	CAI	PLŌ	ÑI	HMO	SI	SĀI	JÑĀ	MET	SĀN	RO	SET	GĀI
kāp	301		231		161		91		21		371	
tāp		182		112		42		392		322		252
rvāy	133		63		413		343		273		203	
mień		14		364		294		224		154		84
piek	385		315		245		175		105		35	
kāt		266		196		126		56		406		336
kat	217		147		77		7		357		287	
rvāṅ		98		28		378		308		238		168
to	49		399		329		259		189		119	
kā		350		280		210		140		70		420

TABLE II. — Éléments au jour de l'An (solaire) CS

ANNÉE CS	NUMÉRO du cycle K_0	TITHI Θ_0	AHARGAṆA J_0	JULIEN N_0	JULIEN A. D.
601	358	21,4	219521	b 86	1239
602	304	3,3	219887	c 87	1240
603	249	14,1	220252	a 86	1241
604	194	24,9	220617	a 86	1242
605	140	6,7	220983	b 87	1243
606	85	17,5	221348	c 87	1244
607	30	28,3	221713	a 86	1245
608	395	9,1	222078	a 86	1246
609	341	20,9	222444	b 87	1247
610	286	1,7	222809	c 87	1248
611	231	12,5	223174	a 86	1249
612	176	23,3	223539	a 86	1250
613	122	5,1	223905	b 87	1251
614	67	15,9	224270	c 87	1252
615	12	26,7	224635	a 86	1253
616	377	7,5	225000	a 86	1254
617	323	19,3	225366	b 87	1255
618	268	0,1	225731	c 87	1256
619	213	11,0	226096	a 86	1257
620	158	21,8	226461	a 86	1258
621	104	3,6	226827	b 87	1259
622	49	14,4	227192	c 87	1260
623	414	25,2	227557	a 86	1261
624	359	6,0	227922	a 86	1262
625	305	17,8	228288	b 87	1263
626	250	28,6	228653	c 87	1264
627	195	9,4	229018	a 86	1265
628	140	20,2	229383	a 86	1266
629	86	2,0	229749	b 87	1267
630	31	12,8	230114	c 87	1268
631	396	23,6	230479	a 86	1269
632	341	4,4	230844	a 86	1270
633	287	16,2	231210	b 87	1271
634	232	27,0	231575	c 87	1272
635	177	7,8	231940	a 86	1273
636	123	19,7	232306	a 87	1274
637	68	0,5	232671	b 87	1275
638	13	11,3	233036	c 87	1276
639	378	22,1	233401	a 86	1277
640	324	3,9	233767	a 87	1278
641	269	14,7	234132	b 87	1279
642	214	25,5	234497	c 87	1280
643	159	6,3	234862	a 86	1281
644	105	18,1	235228	a 87	1282
645	50	28,9	235593	b 87	1283
646	415	9,7	235958	c 87	1284
647	360	20,5	236323	a 86	1285
648	306	2,3	236689	a 87	1286
649	251	13,1	237054	b 87	1287
650	196	23,9	237419	c 87	1288
651	141	4,7	237784	a 86	1289
652	87	16,6	238150	a 87	1290

TABLE II. — Éléments au jour de l'An (solaire) CS (*suite*)

ANNÉE CS	NUMÉRO du cycle K_0	TITHI Θ_0	AHARGAṆA J_0	JULIEN N_0	JULIEN A. D.
653	32	27,4	238515	b 87	1291
654	397	8,2	238880	c 87	1292
655	342	19,0	239245	a 86	1293
656	288	0,8	239611	a 87	1294
657	233	11,6	239976	b 87	1295
658	178	22,4	240341	c 87	1296
659	123	3,2	240706	a 86	1297
660	69	15,0	241072	a 87	1298
661	14	25,8	241437	b 87	1299
662	379	6,6	241802	c 87	1300
663	325	18,4	242168	a 87	1301
664	270	29,2	242533	a 87	1302
665	215	10,0	242898	b 87	1303
666	160	20,8	243263	c 87	1304
667	106	2,7	243629	a 87	1305
668	51	13,5	243994	a 87	1306
669	416	24,3	244359	b 87	1307
670	361	5,1	244724	c 87	1308
671	307	16,9	245090	a 87	1309
672	252	27,7	245455	a 87	1310
673	197	8,5	245820	b 87	1311
674	142	19,3	246185	c 87	1312
675	88	1,1	246551	a 87	1313
676	33	11,9	246916	a 87	1314
677	398	22,7	247281	b 87	1315
678	343	3,5	247646	c 87	1316
679	289	15,3	248012	a 87	1317
680	234	26,1	248377	a 87	1318
681	179	6,9	248742	b 87	1319
682	124	17,7	249107	c 87	1320
683	70	29,6	249473	a 87	1321
684	15	10,4	249838	a 87	1322
685	380	21,2	250203	b 87	1323
686	325	2,0	250568	c 87	1324
687	271	13,8	250934	a 87	1325
688	216	24,6	251299	a 87	1326
689	161	5,4	251664	b 87	1327
690	107	17,2	252030	c 88	1328
691	52	28,0	252395	a 87	1329
692	417	8,8	252760	a 87	1330
693	362	19,6	253125	b 87	1331
694	308	1,4	253491	c 88	1332
695	253	12,2	253856	a 87	1333
696	198	23,0	254221	a 87	1334
697	143	3,8	254586	b 87	1335
698	89	15,6	254952	c 88	1336
699	34	26,4	255317	a 87	1337
700	399	7,2	255682	a 87	1338
701	344	18,1	256047	b 87	1339
702	290	29,9	256413	c 88	1340
703	235	10,7	256778	a 87	1341
704	180	21,5	257143	a 87	1342

TABLE II. — Éléments au jour de l'An (solaire) CS (*suite*)

ANNÉE CS	NUMÉRO du cycle K_0	TITHI Θ_0	AHARGAṆA J_0	JULIEN	
				N_0	A. D.
705	125	2,3	257508	b 87	1343
706	71	14,1	257874	c 88	1344
707	16	24,9	258239	a 87	1345
708	381	5,7	258604	a 87	1346
709	326	16,5	258969	b 87	1347
710	272	28,3	259335	c 88	1348
711	217	9,1	259700	a 87	1349
712	162	19,9	260065	a 87	1350
713	107	0,7	260430	b 87	1351
714	53	12,5	260796	c 88	1352
715	418	23,3	261161	a 87	1353
716	363	4,1	261526	a 87	1354
717	308	14,9	261891	b 87	1355
718	254	26,8	262257	c 88	1356
719	199	7,6	262622	a 87	1357
720	144	18,4	262987	a 87	1358
721	90	0,2	263353	b 88	1359
722	35	11,0	263718	c 88	1360
723	400	21,8	264083	a 87	1361
724	345	2,6	264448	a 87	1362
725	291	14,4	264814	b 88	1363
726	236	25,2	265179	c 88	1364
727	181	6,0	265544	a 87	1365
728	126	16,8	265909	a 87	1366
729	72	28,6	266275	b 88	1367
730	17	9,4	266640	c 88	1368
731	382	20,2	267005	a 87	1369
732	327	1,0	267370	a 87	1370
733	273	12,9	267736	b 88	1371
734	218	23,7	268101	c 88	1372
735	163	4,5	268466	a 87	1373
736	108	15,3	268831	a 87	1374
737	54	27,1	269197	b 88	1375
738	419	7,9	269562	c 88	1376
739	364	18,7	269927	a 87	1377
740	309	29,5	270292	a 87	1378
741	255	11,3	270658	b 88	1379
742	200	22,1	271023	c 88	1380
743	145	2,9	271388	a 87	1381
744	90	13,7	271753	a 87	1382
745	36	25,5	272119	b 88	1383
746	401	6,3	272484	c 88	1384
747	346	17,1	272849	a 87	1385
748	292	29,0	273215	a 88	1386
749	237	9,8	273580	b 88	1387
750	182	20,6	273945	c 88	1388
751	127	1,4	274310	a 87	1389
752	73	13,2	274676	a 88	1390
753	18	24,0	275041	b 88	1391
754	383	4,8	275406	c 88	1392
755	328	15,6	275771	a 87	1393
756	274	27,4	276137	a 88	1394

TABLE II. — Éléments au jour de l'An (solaire) CS (*suite*)

ANNÉE CS	NUMÉRO du cycle K_0	TITHI Θ_0	AHARGAṆA J_0	JULIEN	
				N_0	A. D.
757	219	8,2	276502	b 88	1395
758	164	19,0	276867	a 88	1396
759	109	29,8	277232	a 87	1397
760	55	11,6	277598	a 88	1398
761	0	22,4	277963	b 88	1399
762	365	3,2	278328	c 88	1400
763	310	14,0	278693	a 87	1401
764	256	25,8	279059	a 88	1402
765	201	6,7	279424	b 88	1403
766	146	17,5	279789	c 88	1404
767	91	28,3	280154	a 87	1405
768	37	10,1	280520	a 88	1406
769	402	20,9	280885	b 88	1407
770	347	1,7	281250	c 88	1408
771	292	12,5	281615	a 87	1409
772	238	24,3	281981	a 88	1410
773	183	5,1	282346	b 88	1411
774	128	15,9	282711	c 88	1412
775	73	26,7	283076	a 87	1413
776	19	8,5	283442	a 88	1414
777	384	19,3	283807	b 88	1415
778	329	0,1	284172	c 88	1416
779	275	11,9	284538	a 88	1417
780	220	22,7	284903	a 88	1418
781	165	3,5	285268	b 88	1419
782	110	14,3	285633	c 88	1420
783	56	26,2	285999	a 88	1421
784	1	7,0	286364	a 88	1422
785	366	17,8	286729	b 88	1423
786	311	28,6	287094	c 88	1424
787	257	10,4	287460	a 88	1425
788	202	21,2	287825	a 88	1426
789	147	2,0	288190	b 88	1427
790	92	12,8	288555	c 88	1428
791	38	24,6	288921	a 88	1429
792	403	5,4	289286	a 88	1430
793	348	16,2	289651	b 88	1431
794	293	27,0	290016	c 88	1432
795	239	8,9	290382	a 88	1433
796	184	19,6	290747	a 88	1434
797	129	0,4	291112	b 88	1435
798	74	11,2	291477	c 88	1436
799	20	23,1	291843	a 88	1437
800	385	3,9	292208	a 88	1438
801	330	14,7	292573	b 88	1439
802	275	25,5	292938	c 88	1440
803	221	7,3	293304	a 88	1441
804	166	8,1	293669	a 88	1442
805	111	28,9	294034	b 88	1443
806	57	10,7	294400	c 89	1444
807	2	21,5	294765	a 88	1445
808	367	2,3	295130	a 88	1446

TABLE II. — Éléments au jour de l'An (solaire) CS (*suite*)

ANNÉE CS	NUMÉRO du cycle K_0	TITHI Θ_0	AHARGAṆA J_0	JULIEN N_0	JULIEN A. D.
809	312	13,1	295495	b 88	1447
810	258	24,9	295861	c 89	1448
811	203	5,7	296226	a 88	1449
812	148	16,5	296591	a 88	1450
813	93	27,3	296956	b 88	1451
814	39	9,2	297322	c 89	1452
815	404	20,0	297687	a 88	1453
816	349	0,8	298052	a 88	1454
817	294	11,6	298417	b 88	1455
818	240	23,4	298783	c 89	1456
819	185	4,2	299148	a 88	1457
820	130	15,0	299513	a 88	1458
821	75	25,8	299878	b 88	1459
822	21	7,6	300244	c 89	1460
823	386	18,4	300609	a 88	1461
824	331	29,2	300974	a 88	1462
825	276	10,0	301339	b 88	1463
826	222	21,8	301705	c 89	1464
827	167	2,6	302070	a 88	1465
828	112	13,4	302435	a 88	1466
829	57	24,2	302800	b 88	1467
830	3	6,1	303166	c 89	1468
831	368	16,9	303531	a 88	1469
832	313	27,7	303896	a 88	1470
833	259	9,5	304262	b 89	1471
834	204	20,3	304627	c 89	1472
835	149	1,1	304992	a 88	1473
836	94	11,9	305357	a 88	1474
837	40	23,7	305723	b 89	1475
838	405	4,5	306088	c 89	1476
839	350	15,3	306453	a 88	1477
840	295	26,1	306818	a 88	1478
841	241	7,9	307184	b 89	1479
842	186	18,7	307549	c 89	1480
843	131	29,5	307914	a 88	1481
844	76	10,3	308279	a 88	1482
845	22	22,1	308645	b 89	1483
846	387	2,9	309010	c 89	1484
847	332	13,8	309375	a 88	1485
848	277	24,6	309740	a 88	1486
849	223	6,4	310106	b 89	1487
850	168	17,2	310471	c 89	1488
851	113	28,0	310836	a 88	1489
852	58	8,8	311201	a 88	1490
853	4	20,6	311567	b 89	1491
854	369	1,4	311932	c 89	1492
855	314	12,2	312297	a 88	1493
856	259	23,0	312662	a 88	1494
857	205	4,8	313028	b 89	1495
858	150	15,6	313393	c 89	1496
859	95	26,4	313758	a 88	1497
860	40	7,2	314123	a 88	1498

TABLE II. — Éléments au jour de l'An (solaire) CS (*suite*)

ANNÉE CS	NUMÉRO du cycle K_0	TITHI Θ_0	AHARGAṆA J_0	JULIEN	
				N_0	A. D.
861	406	19,0	314489	b 89	1499
862	351	29,8	314854	c 89	1500
863	296	10,6	315219	a 88	1501
864	242	22,5	315585	a 89	1502
865	187	3,3	315950	b 89	1503
866	132	14,1	316315	c 89	1504
867	77	24,9	316680	a 88	1505
868	23	6,7	317046	a 89	1506
869	388	17,5	317411	b 89	1507
870	333	28,3	317776	c 89	1508
871	278	9,1	318141	a 88	1509
872	224	20,9	318507	a 89	1510
873	169	1,7	318872	b 89	1511
874	114	12,5	319237	c 89	1512
875	59	23,3	319602	a 88	1513
876	5	5,1	319968	a 89	1514
877	370	15,9	320333	b 89	1515
878	315	26,7	320698	c 89	1516
879	260	7,5	321063	a 88	1517
880	206	19,4	321429	a 89	1518
881	151	0,2	321794	b 89	1519
882	96	11,0	322159	c 89	1520
883	41	21,8	322524	a 88	1521
884	407	3,6	322890	a 89	1522
885	352	14,4	323255	b 89	1523
886	297	25,2	323620	c 89	1524
887	242	6,0	323985	a 88	1525
888	188	17,8	324351	a 89	1526
889	133	28,6	324716	b 89	1527
890	78	9,4	325081	c 89	1528
891	24	21,2	325447	a 89	1529
892	389	2,0	325812	a 89	1530
893	334	12,8	326177	b 89	1531
894	279	23,6	326542	c 89	1532
895	225	5,5	326908	a 89	1533
896	170	16,3	327273	a 89	1534
897	115	27,1	327638	b 89	1535
898	60	7,9	328003	c 89	1536
899	6	19,7	328369	a 89	1537
900	371	0,5	328734	a 89	1538
901	316	11,3	329099	b 89	1539
902	261	22,1	329464	c 89	1540
903	207	3,9	329830	a 89	1541
904	152	14,7	330195	a 89	1542
905	97	25,5	330560	b 89	1543
906	42	6,3	330925	c 89	1544
907	408	18,1	331291	a 89	1545
908	353	28,9	331656	a 89	1546
909	298	9,7	332021	c 89	1547
910	243	20,5	332386	c 89	1548
911	189	2,3	332752	a 89	1549
912	134	13,2	333117	a 89	1550

TABLE II. — Éléments au jour de l'An (solaire) CS (*suite*)

ANNÉE CS	NUMÉRO du cycle K_0	TITHI Θ_0	AHARGAṆA J_0	JULIEN N_0	JULIEN A.D.
913	79	24,0	333482	b 89	1551
914	24	4,8	333847	c 89	1552
915	390	16,6	334213	a 89	1553
916	335	27,4	334578	a 89	1554
917	280	8,2	334943	b 89	1555
918	225	19,0	335308	c 89	1556
919	171	0,8	335674	a 89	1557
920	116	11,6	336039	a 89	1558
921	61	22,4	336404	b 89	1559
922	7	4,2	336770	c 90	1560
923	372	15,0	337135	a 89	1561
924	317	25,8	337500	a 89	1562
925	262	6,6	337865	b 89	1563
926	208	18,4	338231	c 90	1564
927	153	29,2	338596	a 89	1565
928	98	10,0	338961	a 89	1566
929	43	20,8	339326	b 89	1567
930	409	2,7	339692	c 90	1568
931	354	13,5	340057	a 89	1569
932	299	24,3	340422	a 89	1570
933	244	5,1	340787	b 89	1571
934	190	16,9	341153	c 90	1572
935	135	27,7	341518	a 89	1573
936	80	8,5	341883	a 89	1574
937	25	19,3	342248	b 89	1575
938	391	1,1	342614	c 90	1576
939	336	11,9	342979	a 89	1577
940	281	22,7	343344	a 89	1578
941	226	3,5	343709	b 89	1579
942	172	15,3	344075	c 90	1580
943	117	26,1	344440	a 89	1581
				a 89	1582
944	62	6,9	344805	GRÉGORIEN	
				a 99	1582
945	7	17,7	345170	b 99	1583
946	373	29,6	345536	c 100	1584
947	318	10,4	345901	a 99	1585
948	263	21,2	346266	a 99	1586
949	209	3,0	346632	b 100	1587
950	154	13,8	346997	c 100	1588
951	99	24,6	347362	a 99	1589
952	44	5,4	347727	a 99	1590
953	410	17,2	348093	b 100	1591
954	355	28,0	348458	c 100	1592
955	300	8,8	348823	a 99	1593
956	245	19,6	349188	a 99	1594
957	191	1,4	349554	b 100	1595
958	136	12,2	349919	c 100	1596

TABLE II. — Éléments au jour de l'An (solaire) CS (*suite*)

ANNÉE CS	NUMÉRO du cycle K_0	TITHI Θ_0	AHARGAṆA J_0	GRÉGORIEN	
				N_0	A.D.
959	81	23,0	350284	a 99	1597
960	26	3,8	350649	a 99	1598
961	392	15,7	351015	b 100	1599
962	337	26,5	351380	c 100	1600
963	282	7,3	351745	a 99	1601
964	227	18,1	352110	a 99	1602
965	173	29,9	352476	b 100	1603
966	118	10,7	352841	c 100	1604
967	63	21,5	353206	a 99	1605
968	8	2,3	353571	a 99	1606
969	374	14,1	353937	b 100	1607
970	319	24,9	354302	c 100	1608
971	264	5,7	354667	a 99	1609
972	209	16,5	355032	a 99	1610
973	155	28,3	355398	b 100	1611
974	100	9,1	355763	c 100	1612
975	45	19,9	356128	a 99	1613
976	411	1,8	356494	a 100	1614
977	356	12,6	356859	b 100	1615
978	301	23,4	357224	c 100	1616
979	246	4,2	357589	a 99	1617
980	192	16,0	357955	a 100	1618
981	137	26,8	358320	b 100	1619
982	82	7,6	358685	c 100	1620
983	27	18,4	359050	a 99	1621
984	393	0,2	359416	a 100	1622
985	338	11,0	359781	b 100	1623
986	283	21,8	360146	c 100	1624
987	228	2,6	360511	a 99	1625
988	174	14,4	360877	a 100	1626
989	119	25,2	361242	b 100	1627
990	64	6,0	361607	c 100	1628
991	9	16,8	361972	a 99	1629
992	375	28,6	362338	a 100	1630
993	320	9,4	362703	b 100	1631
994	265	20,3	363068	c 100	1632
995	210	1,1	363433	a 99	1633
996	156	12,9	363799	a 100	1634
997	101	23,7	364164	b 100	1635
998	46	4,5	364529	c 100	1636
999	411	15,3	364894	a 99	1637
1000	357	27,1	365260	a 100	1638
1001	302	7,9	365625	b 100	1639
1002	247	18,7	365990	c 100	1640
1003	192	29,5	366355	a 99	1641
1004	138	11,3	366721	a 100	1642
1005	83	22,1	367086	b 100	1643
1006	28	2,9	367451	c 100	1644
1007	394	14,7	367817	a 100	1645
1008	339	25,5	368182	a 100	1646
1009	284	6,3	368547	b 100	1647
1010	229	17,1	368912	c 100	1648

TABLE II. — Éléments au jour de l'An (solaire) CS (*suite*)

ANNÉE CS	NUMÉRO du cycle K_0	TITHI Θ_0	AHARGAṆA J_0	GRÉGORIEN N_0	GRÉGORIEN A.D.
1011	175	29,0	369278	a 100	1649
1012	120	9,8	369643	a 100	1650
1013	65	20,6	370008	b 100	1651
1014	10	1,4	370373	c 100	1652
1015	376	13,2	370739	a 100	1653
1016	321	24,0	371104	a 100	1654
1017	266	4,8	371469	b 100	1655
1018	211	15,6	371834	c 100	1656
1019	157	27,4	372200	a 100	1657
1020	102	8,2	372565	a 100	1658
1021	47	19,0	372930	b 100	1659
1022	412	29,8	373295	c 100	1660
1023	358	11,6	373661	a 100	1661
1024	303	22,4	374026	a 100	1662
1025	248	3,2	374391	b 100	1663
1026	193	14,0	374756	c 100	1664
1027	139	25,9	375122	a 100	1665
1028	84	6,7	375487	a 100	1666
1029	29	17,5	375852	b 100	1667
1030	394	28,3	376217	c 100	1668
1031	340	10,1	376583	a 100	1669
1032	285	20,9	376948	a 100	1670
1033	230	1,7	377313	b 100	1671
1034	176	13,5	377679	c 101	1672
1035	121	24,3	378044	a 100	1673
1036	66	5,1	378409	a 100	1674
1037	11	15,9	378774	b 100	1675
1038	377	27,7	379140	c 101	1676
1039	322	8,5	379505	a 100	1677
1040	267	19,3	379870	a 100	1678
1041	212	0,1	380235	b 100	1679
1042	158	12,0	380601	c 101	1680
1043	103	22,8	380966	a 100	1681
1044	48	3,6	381331	a 100	1682
1045	413	14,4	381696	b 100	1683
1046	359	26,2	382062	c 101	1684
1047	304	7,0	382427	a 100	1685
1048	249	17,8	382792	a 100	1686
1049	194	28,6	383157	b 100	1687
1050	140	10,4	383523	c 101	1688
1051	85	21,2	383888	a 100	1689
1052	30	2,0	384253	a 100	1690
1053	395	12,8	384618	b 100	1691
1054	341	24,6	384984	c 101	1692
1055	286	5,4	385349	a 100	1693
1056	231	16,2	385714	a 100	1694
1057	176	27,0	386079	b 100	1695
1058	122	8,9	386445	c 101	1696
1059	67	19,7	386810	a 100	1697
1060	12	0,5	387175	a 100	1698
1061	377	11,3	387540	a 100	1699
1062	323	23,1	387906	a 101	1700

TABLE II. — Éléments au jour de l'An (solaire) CS (*suite*)

ANNÉE CS	NUMÉRO du cycle K_0	TITHI Θ_0	AHARGAṆA J_0	GRÉGORIEN	
				N_0	A. D.
1063	268	3,9	388271	a 101	1701
1064	213	14,7	388636	a 101	1702
1065	159	26,5	389002	b 102	1703
1066	104	7,3	389367	c 102	1704
1067	49	18,1	389732	a 101	1705
1068	414	28,9	390097	a 101	1706
1069	360	10,7	390463	b 102	1707
1070	305	21,5	390828	c 102	1708
1071	250	2,3	391193	a 101	1709
1072	195	13,1	391558	a 101	1710
1073	141	24,9	391924	b 102	1711
1074	86	5,7	392289	c 102	1712
1075	31	16,5	392654	a 101	1713
1076	396	27,4	393019	a 101	1714
1077	342	9,2	393385	b 102	1715
1078	287	20,0	393750	c 102	1716
1079	232	0,8	394115	a 101	1717
1080	177	11,6	394480	a 101	1718
1081	123	23,4	394846	b 102	1719
1082	68	4,2	395211	c 102	1720
1083	13	15,0	395576	a 101	1721
1084	378	25,8	395941	a 101	1722
1085	324	7,6	396307	b 102	1723
1086	269	18,4	396672	c 102	1724
1087	214	29,2	397037	a 101	1725
1088	159	10,0	397402	a 101	1726
1089	105	21,8	397768	b 102	1727
1090	50	2,6	398133	c 102	1728
1091	415	13,4	398498	a 101	1729
1092	361	25,3	398864	a 102	1730
1093	306	6,1	399229	b 102	1731
1094	251	16,9	399594	c 102	1732
1095	196	27,7	399959	a 101	1733
1096	142	9,5	400325	a 102	1734
1097	87	20,3	400690	b 102	1735
1098	32	1,1	401055	c 102	1736
1099	397	11,9	401420	a 101	1737
1100	343	23,7	401786	a 102	1738
1101	288	4,5	402151	b 102	1739
1102	233	15,3	402516	c 102	1740
1103	178	26,1	402881	a 101	1741
1104	124	7,9	403247	a 102	1742
1105	69	18,7	403612	b 102	1743
1106	14	29,5	403977	c 102	1744
1107	379	10,3	404342	a 101	1745
1108	325	22,2	404708	a 102	1746
1109	270	3,0	405073	b 102	1747
1110	215	13,8	405438	c 102	1748
1111	160	24,6	405803	a 101	1749
1112	106	6,4	406169	a 102	1750
1113	51	17,2	406534	b 102	1751
1114	416	28,0	406899	c 102	1752

TABLE II. — Éléments au jour de l'An (solaire) CS (*suite*)

ANNÉE CS	NUMÉRO du cycle K_0	TITHI Θ_0	AHARGAṆA J_0	GRÉGORIEN N_0	A.D.
1115	361	8,8	407264	a 101	1753
1116	307	20,6	407630	a 102	1754
1117	252	1,4	407995	b 102	1755
1118	197	12,2	408360	c 102	1756
1119	143	24,0	408726	a 102	1757
1120	88	4,8	409091	a 102	1758
1121	33	15,6	409456	b 102	1759
1122	398	26,4	409821	c 102	1760
1123	344	8,3	410187	a 102	1761
1124	289	19,1	410552	a 102	1762
1125	234	29,9	410917	b 102	1763
1126	179	10,7	411282	c 102	1764
1127	125	22,5	411648	a 102	1765
1128	70	3,3	412013	a 102	1766
1129	15	14,1	412378	b 102	1767
1130	380	24,9	412743	c 102	1768
1131	326	6,7	413109	a 102	1769
1132	271	17,5	413474	a 102	1770
1133	216	28,3	413839	b 102	1771
1134	161	9,1	414204	c 102	1772
1135	107	20,9	414570	a 102	1773
1136	52	1,7	414935	a 102	1774
1137	417	12,5	415300	b 102	1775
1138	362	23,3	415665	c 102	1776
1139	308	5,1	416031	a 102	1777
1140	253	16,0	416396	a 102	1778
1141	198	26,8	416761	b 102	1779
1142	143	7,6	417126	c 102	1780
1143	89	19,4	417492	a 102	1781
1144	34	0,2	417857	a 102	1782
1145	399	11,0	418222	b 102	1783
1146	344	21,8	418587	c 102	1784
1147	290	3,6	418953	a 102	1785
1148	235	14,4	419318	a 102	1786
1149	180	25,2	419683	b 102	1787
1150	126	7,0	420049	c 103	1788
1151	71	17,8	420414	a 102	1789
1152	16	28,6	420779	a 102	1790
1153	381	9,4	421144	b 102	1791
1154	327	21,2	421510	c 103	1792
1155	272	2,0	421875	a 102	1793
1156	217	12,8	422240	a 102	1794
1157	162	23,6	422605	b 102	1795
1158	108	5,5	422971	c 103	1796
1159	53	16,3	423336	a 102	1797
1160	418	27,1	423701	a 102	1798
1161	363	7,9	424066	a 102	1799
1162	309	19,7	424432	a 103	1800
1163	254	0,5	424797	a 103	1801
1164	199	11,3	425162	a 103	1802
1165	144	22,1	425527	b 103	1803
1166	90	3,9	425893	c 104	1804

TABLE II. — Éléments au jour de l'An (solaire) CS (*suite*)

ANNÉE CS	NUMÉRO du cycle K_0	TITHI Θ_0	AHARGAṆA J_0	GRÉGORIEN N_0	
				N_0	A.D.
1167	35	14,7	426258	a 103	1805
1168	400	25,5	426623	a 103	1806
1169	345	6,3	426988	b 103	1807
1170	291	18,1	427354	c 104	1808
1171	236	28,9	427719	a 103	1809
1172	181	9,7	428084	a 103	1810
1173	126	20,5	428449	b 103	1811
1174	72	2,4	428815	c 104	1812
1175	17	13,2	429180	a 103	1813
1176	382	24,0	429545	a 103	1814
1177	328	5,8	429911	b 104	1815
1178	273	16,6	430276	c 104	1816
1179	218	27,4	430641	a 103	1817
1180	163	8,2	431006	a 103	1818
1181	109	20,0	431372	b 104	1819
1182	54	0,8	431737	c 104	1820
1183	419	11,6	432102	a 103	1821
1184	364	22,4	432467	a 103	1822
1185	310	4,2	432833	b 104	1823
1186	255	15,0	433198	c 104	1824
1187	200	25,8	433563	a 103	1825
1188	145	6,6	433928	a 103	1826
1189	91	18,5	434294	b 104	1827
1190	36	29,3	434659	c 104	1828
1191	401	10,1	435024	a 103	1829
1192	346	20,9	435389	a 103	1830
1193	292	2,7	435755	b 104	1831
1194	237	13,5	436120	c 104	1832
1195	182	24,3	436485	a 103	1833
1196	127	5,1	436850	a 103	1834
1197	73	16,9	437216	b 104	1835
1198	18	27,7	437581	c 104	1836
1199	383	8,5	437946	a 103	1837
1200	328	19,3	438311	a 103	1838
1201	274	1,1	438677	b 104	1839
1202	219	11,9	439042	c 104	1840
1203	164	22,7	439407	a 103	1841
1204	110	4,6	439773	a 104	1842
1205	55	15,4	440138	b 104	1843
1206	0	26,2	440503	c 104	1844
1207	365	7,0	440868	a 103	1845
1208	311	18,8	441234	a 104	1846
1209	256	29,6	441599	b 104	1847
1210	201	10,4	441964	c 104	1848
1211	146	21,2	442329	a 103	1849
1212	92	3,0	442695	a 104	1850
1213	37	13,8	443060	b 104	1851
1214	402	24,6	443425	c 104	1852
1215	347	5,4	443790	a 103	1853
1216	293	17,2	444156	a 104	1854
1217	238	28,0	444521	b 104	1855
1218	183	8,8	444886	c 104	1856

TABLE II. — Éléments au jour de l'An (solaire) CS (*suite et fin*)

ANNÉE CS	NUMÉRO du cycle K_0	TITHI Θ_0	AHARGAṆA J_0	GRÉGORIEN	
				N_0	A.D.
1219	128	19,6	445251	a 103	1857
1220	74	1,4	445617	a 104	1858
1221	19	12,2	445982	b 104	1859
1222	384	23,1	446347	c 104	1860
1223	329	3,9	446712	a 103	1861
1224	275	15,7	447078	a 104	1862
1225	220	26,5	447443	b 104	1863
1226	165	7,3	447808	c 104	1864
1227	110	18,1	448173	a 103	1865
1228	56	29,9	448539	a 104	1866
1229	1	10,7	448904	b 104	1867
1230	366	21,5	449269	c 104	1868
1231	311	2,3	449634	a 103	1869
1232	257	14,1	450000	a 104	1870
1233	202	24,9	450365	b 104	1871
1234	147	5,7	450730	c 104	1872
1235	93	17,5	451096	a 104	1873
1236	38	28,3	451461	a 104	1874
1237	403	9,1	451826	b 104	1875
1238	348	19,9	452191	c 104	1876
1239	294	1,8	452557	a 104	1877
1240	239	12,6	452922	a 104	1878
1241	184	23,4	453287	b 104	1879
1242	129	4,2	453652	c 104	1880
1243	75	16,0	454018	a 104	1881
1244	20	26,8	454383	a 104	1882
1245	385	7,6	454748	b 104	1883
1246	330	18,4	455113	c 104	1884
1247	276	0,2	455479	a 104	1885
1248	221	11,0	455844	a 104	1886
1249	166	21,8	456209	b 104	1887
1250	111	2,6	456574	c 104	1888

TABLE III. — Tithis, θ, dont est accru Θ_0 au bout de j jours

(Lire θ à la croisée des dizaines et unité de j)

j	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	0	1,0	2,0	3,0	4,1	5,1	6,1	7,1	8,1	9,1
10	10,2	11,2	12,2	13,2	14,2	15,2	16,3	17,3	18,3	19,3
20	20,3	21,3	22,3	23,4	24,4	25,4	26,4	27,4	28,4	29,5
30	0,5	1,5	2,5	3,5	4,5	5,6	6,6	7,6	8,6	9,6
40	10,6	11,7	12,7	13,7	14,7	15,7	16,7	17,7	18,8	19,8
50	20,8	21,8	22,8	23,8	24,9	25,9	26,9	27,9	28,9	29,9
60	1,0	2,0	3,0	4,0	5,0	6,0	7,0	8,1	9,1	10,1
70	11,1	12,1	13,1	14,2	15,2	16,2	17,2	18,2	19,2	20,3
80	21,3	22,3	23,3	24,3	25,3	26,4	27,4	28,4	29,4	0,4
90	1,4	2,4	3,5	4,5	5,5	6,5	7,5	8,5	9,6	10,6
100	11,6	12,6	13,6	14,6	15,7	16,7	17,7	18,7	19,7	20,7
110	21,7	22,8	23,8	24,8	25,8	26,8	27,8	28,9	29,9	0,9
120	1,9	2,9	3,9	5,0	6,0	7,0	8,0	9,0	10,0	11,1
130	12,1	13,1	14,1	15,1	16,1	17,1	18,2	19,2	20,2	21,2
140	22,2	23,2	24,3	25,3	26,3	27,3	28,3	29,3	0,4	1,4
150	2,4	3,4	4,4	5,4	6,4	7,5	8,5	9,5	10,5	11,5
160	12,5	13,6	14,6	15,6	16,6	17,6	18,6	19,7	20,7	21,7
170	22,7	23,7	24,7	25,8	26,8	27,8	28,8	29,8	0,8	1,8
180	2,9	3,9	4,9	5,9	6,9	7,9	9,0	10,0	11,0	12,0
190	13,0	14,0	15,1	16,1	17,1	18,1	19,1	20,1	21,1	22,2
200	23,2	24,2	25,2	26,2	27,2	28,3	29,3	0,3	1,3	2,3
210	3,3	4,4	5,4	6,4	7,4	8,4	9,4	10,4	11,5	12,5
220	13,5	14,5	15,5	16,5	17,6	18,6	19,6	20,6	21,6	22,6
230	23,7	24,7	25,7	26,7	27,7	28,7	29,8	0,8	1,8	2,8
240	3,8	4,8	5,8	6,9	7,9	8,9	9,9	10,9	11,9	13,0
250	14,0	15,0	16,0	17,0	18,0	19,1	20,1	21,1	22,1	23,1
260	24,1	25,1	26,2	27,2	28,2	29,2	0,2	1,2	2,3	3,3
270	4,3	5,3	6,3	7,3	8,4	9,4	10,4	11,4	12,4	13,4
280	14,5	15,5	16,5	17,5	18,5	19,5	20,5	21,6	22,6	23,6
290	24,6	25,6	26,6	27,7	28,7	29,7	0,7	1,7	2,7	3,8
300	4,8	5,8	6,8	7,8	8,8	9,8	10,9	11,9	12,9	13,9
310	14,9	15,9	17,0	18,0	19,0	20,0	21,0	22,0	23,1	24,1
320	25,1	26,1	27,1	28,1	29,2	0,2	1,2	2,2	3,2	4,2
330	5,2	6,3	7,3	8,3	9,3	10,3	11,3	12,4	13,4	14,4
340	15,4	16,4	17,4	18,5	19,5	20,5	21,5	22,5	23,5	24,5
350	25,6	26,6	27,6	28,6	29,6	0,6	1,7	2,7	3,7	4,7
360	5,7	6,7	7,8	8,8	9,8	10,8	11,8	12,8	13,8	14,9
370	15,9	16,9	17,9	18,9	19,9	21,0	22,0	23,0	24,0	25,0
380	26,0	27,1	28,1	29,1	0,1	1,1	2,1	3,2	4,2	5,2
390	6,2	7,2	8,2	9,2	10,3	11,3	12,3	13,3	14,3	15,3
400	16,4	17,4	18,4	19,4	20,4	21,4	22,5	23,5	24,5	25,5
410	26,5	27,5	28,5	29,5	0,6	1,6	2,6	3,6	4,6	5,7
420	6,7	7,7	8,7	9,7	10,7	11,8	12,8	13,8	14,8	15,8

n (lune) croissant, *aak* : $Q = n$;
n (lune) décroissant, *reem* : $Q = n + 15$.

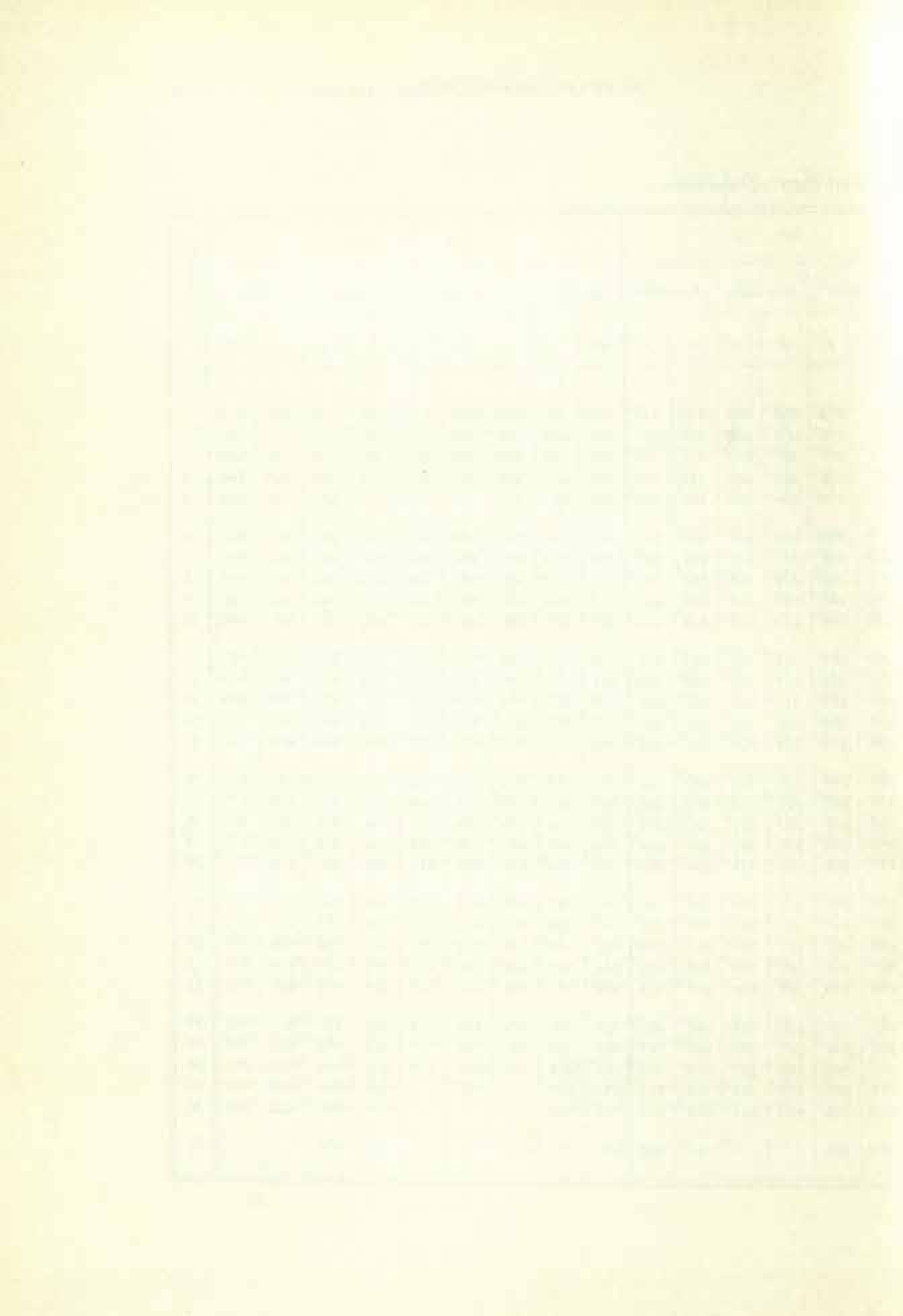
(pleine lune, *beñ* = 15 croissant).

TABLE IV. — Traduction

QUANTIÈME	A.D. = CS + 638													
	Mars		Avril		Mai		Juin		Juillet		Août		Septembre	
	ab	*c*	*ab*	*c*	*ab*	*c*	*ab*	*c*	*ab*	*c*	*ab*	*c*	*ab*	*c*
1	60	61	91	92	121	122	152	153	182	183	213	214	244	245
2	61	62	92	93	122	123	153	154	183	184	214	215	245	246
3	62	63	93	94	123	124	154	155	184	185	215	216	246	247
4	63	64	94	95	124	125	155	156	185	186	216	217	247	248
5	64	65	95	96	125	126	156	157	186	187	217	218	248	249
6	65	66	96	97	126	127	157	158	187	188	218	219	249	250
7	66	67	97	98	127	128	158	159	188	189	219	220	250	251
8	67	68	98	99	128	129	159	160	189	190	220	221	251	252
9	68	69	99	100	129	130	160	161	190	191	221	222	252	253
10	69	70	100	101	130	131	161	162	191	192	222	223	253	254
11	70	71	101	102	131	132	162	163	192	193	223	224	254	255
12	71	72	102	103	132	133	163	164	193	194	224	225	255	256
13	72	73	103	104	133	134	164	165	194	195	225	226	256	257
14	73	74	104	105	134	135	165	166	195	196	226	227	257	258
15	74	75	105	106	135	136	166	167	196	197	227	228	258	259
16	75	76	106	107	136	137	167	168	197	198	228	229	259	260
17	76	77	107	108	137	138	168	169	198	199	229	230	260	261
18	77	78	108	109	138	139	169	170	199	200	230	231	261	262
19	78	79	109	110	139	140	170	171	200	201	231	232	262	263
20	79	80	110	111	140	141	171	172	201	202	232	233	263	264
21	80	81	111	112	141	142	172	173	202	203	233	234	264	265
22	81	82	112	113	142	143	173	174	203	204	234	235	265	266
23	82	83	113	114	143	144	174	175	204	205	235	236	266	267
24	83	84	114	115	144	145	175	176	205	206	236	237	267	268
25	84	85	115	116	145	146	176	177	206	207	237	238	268	269
26	85	86	116	117	146	147	177	178	207	208	238	239	269	270
27	86	87	117	118	147	148	178	179	208	209	239	240	270	271
28	87	88	118	119	148	149	179	180	209	210	240	241	271	272
29	88	89	119	120	149	150	180	181	210	211	241	242	272	273
30	89	90	120	121	150	151	181	182	211	212	242	243	273	274
31	90	91			151	152			212	213	243	244		

de *N* en date européenne

						A.D. = CS + 639									QUANTIÈME
Octobre		Novembre		Décembre		Janvier		Février			Mars		Avril		
ab	*c*	*ab*	*c*	*ab*	*c*	*ab*	*c*	*a*	*b*	*c*	*a*	*bc*	*a*	*bc*	
274	275	305	306	335	336	366	367	397	397	398	425	426	456	457	1
275	276	306	307	336	337	367	368	398	398	399	426	427	457	458	2
276	277	307	308	337	338	368	369	399	399	400	427	428	458	459	3
277	278	308	309	338	339	369	370	400	400	401	428	429	459	460	4
278	279	309	310	339	340	370	371	401	401	402	429	430	460	461	5
279	280	310	311	340	341	371	372	402	402	403	430	431	461	462	6
280	281	311	312	341	342	372	373	403	403	404	431	432	462	463	7
281	282	312	313	342	343	373	374	404	404	405	432	433	463	464	8
282	283	313	314	343	344	374	375	405	405	406	433	434	464	465	9
283	284	314	315	344	345	375	376	406	406	407	434	435	465	466	10
284	285	315	316	345	346	376	377	407	407	408	435	436	466	467	11
285	286	316	317	346	347	377	378	408	408	409	436	437	467	468	12
286	287	317	318	347	348	378	379	409	409	410	437	438	468	469	13
287	288	318	319	348	349	379	380	410	410	411	438	439	469	470	14
288	289	319	320	349	350	380	381	411	411	412	439	440	470	471	15
289	290	320	321	350	351	381	382	412	412	413	440	441	471	472	16
290	291	321	322	351	352	382	383	413	413	414	441	442	472	473	17
291	292	322	323	352	353	383	384	414	414	415	442	443	473	474	18
292	293	323	324	353	354	384	385	415	415	416	443	444	474	475	19
293	294	324	325	354	355	385	386	416	416	417	444	445	475	476	20
294	295	325	326	355	356	386	387	417	417	418	445	446	476	477	21
295	296	326	327	356	357	387	388	418	418	419	446	447	477	478	22
296	297	327	328	357	358	388	389	419	419	420	447	448	478	479	23
297	298	328	329	358	359	389	390	420	420	421	448	449	479	480	24
298	299	329	330	359	360	390	391	421	421	422	449	450	480	481	25
299	300	330	331	360	361	391	392	422	422	423	450	451	481	482	26
300	301	331	332	361	362	392	393	423	423	424	451	452	482	483	27
301	302	332	333	362	363	393	394	424	424	425	452	453	483	484	28
302	303	333	334	363	364	394	395		425		453	454	484	485	29
303	304	334	335	364	365	395	396				454	455	485	486	30
304	305			365	366	396	397				455	456			31



STATION PRÉHISTORIQUE
A HANG-GON PRÈS XUAN-LOC
(SUD-VIET NAM)

par

E. SAURIN

Au cours du mois de juin 1960, un défrichement effectué dans son domaine par la «Société des Plantations de Xuan-Loc» mit au jour des tessons de poteries et divers objets de pierre. Ces vestiges retinrent l'attention de M. Lallet, assistant, et de M. Daroussin, directeur de la plantation, avec qui Mme E. Castagnol, avisée par eux, eut l'amabilité de nous mettre en rapport.

Nous avons pu ainsi, grâce à ces concours éclairés et obligeants, auxquels nous devons tous nos remerciements, visiter le site à plusieurs reprises, y recueillir des matériaux, avoir communication de ceux trouvés par M. Lallet, et étudier les caractères de cet habitat préhistorique fortuitement découvert, et voué, sous la poussée des jeunes hévéas qui désormais le recouvrent, à un nouvel enfouissement.

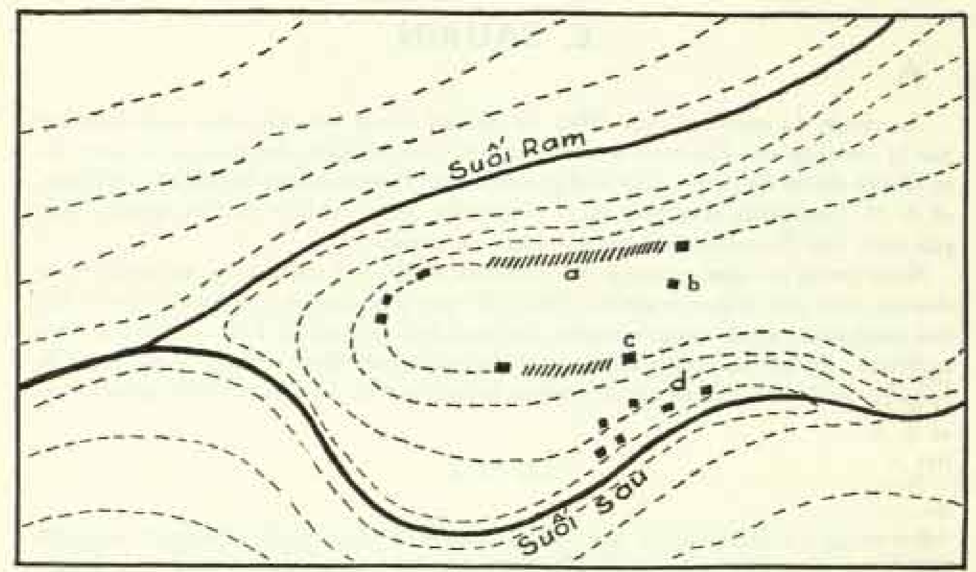
LE SITE

Les vestiges se trouvent sur une croupe aplanie de terre rouge basaltique, allongée Est-Ouest, dont l'altitude est de 250 mètres, située, par 116,518 grades de longitude Est et 12,040 grades de latitude Nord, à 3 kilomètres au Sud-Est des bâtiments d'exploitation de la Société et du dolmen dit de Xuan-Loc, découvert et fouillé en 1927 [1]. Sise sur le territoire du village de Hang-Gon, à 10 kilomètres au Sud de Xuan-Loc, cette croupe est entourée, sur la plus grande partie de son périmètre, par les vallées étroites, mais profondes et abruptes, de deux ruisseaux permanents qui confluent à l'Ouest et au pied même de ce plateau : le Suoi Ram au Nord et le Suoi Sau au Sud, ces mêmes désignations s'appliquant aussi à d'autres cours d'eau du voisinage, d'après la carte au 1/100.000^{e}, feuille Saigon Est, où les deux précédents ne sont pas dénommés. A l'Est, ce plateau se relie insensiblement aux ondulations de terre rouge de la région. Il constituerait un bon exemple d'« éperon barré » : sa partie orientale ne présente aucune trace de mur ou de levée de terre, mais l'accès a pu en être défendu par des clôtures de bois ou par des abattis; et le fait que les vestiges sont nettement limités de ce côté par une ligne Nord-Sud donne à penser qu'il a été effectivement clôturé.

---

[1] *Les fouilles de Xuan Loc* (dans *BSEI*, nouvelle série, t. II, n° 2, Saigon, 1927).

Le terrain était couvert de forêt dense. Le défrichement au bull-dozer et surtout le dessouchage ont remanié le sol sur une épaisseur pouvant atteindre par endroits trois à quatre mètres. D'après les tessons inclus dans la terre encore adhérente aux racines des arbres abattus, on peut noter que les vestiges se trouvaient à une profondeur comprise entre 0,50 et 1 mètre. Les bull-dozers n'ont pas fait de transport de terres, de sorte que les objets exhumés sont restés sensiblement sur place. Et il apparaît qu'en l'espèce ce mode de fouille quelque peu brutal fut un inconvénient mineur : le site a été occupé pendant une assez courte durée; son mobilier est relativement peu abondant; de sorte qu'il ne devait pas présenter de stratigraphie complexe; aucunes traces de cendres ou de débris de cuisine n'ont été ramenés en surface, ces restes organiques ayant été certainement dissous dans la terre rouge, poreuse et acide, dont le pH est compris entre 5 et 6 [1]. Par contre le défrichement a dégagé toute la superficie de l'habitat dont nous pouvons avoir une idée assez nette (fig. 15).



Echelle : 1/10.000e

FIG. 15.

La surface occupée s'étendait sur 350 mètres d'Est en Ouest et 150 mètres du Nord au Sud entre Suoi Ram et Suoi Sau. Là s'était établi un petit village. Le groupement des tessons permet d'inférer qu'il se composait d'une vingtaine de cases en bois ou paillotte — il n'y a pas de substructions ni de pierres de construction — disposées aux bords nord et sud du plateau, en haut de la pente dévalant vers les ravins, mais non pas sur le sommet même qui, sauf en un point *b*, ne montre pas de débris et constituait un espace libre. En *a* et à l'Ouest de *c*, ces cases étaient contiguës (hachures de la figure 1). Sur le bord ouest du plateau, trois groupes de tessons semblent indiquer des maisons isolées. Enfin, en *d*, quelques cases étaient

---

[1] Henry Y., *Terres rouges et terres noires basaltiques d'Indochine; leur mise en culture*, Hanoi, 1931.

installées au bas des pentes, ici modérées, et au bord de la profonde entaille du Suoi Sau.

Les teneurs du sol en P_2O_5 semblent confirmer, pour les terres rouges du site les observations faites par M. Castagnol, d'après les méthodes d'Arrhenius, sur d'autres terrains du Tonkin et du Laos contenant des niveaux archéologiques [1] : près des tessons, la terre tient 1,407 % de P_2O_5; en dehors de l'habitat, près du Suoi Ram, cette teneur est seulement de 0,127 %; elle est de 0,959 % à quelque deux kilomètres de là, sous hévéas, ce qui indique peut-être une occupation antérieure. La teneur moyenne en P_2O_5 des terres rouges de Xuan-Loc est de 0,470 %; celles des terres rouges de la région vont de 0,368% (Xuyen-Moc) à 0,700 % (An-Loc) [2].

Le matériel recueilli sur l'emplacement de l'habitat comprend de la poterie, des objets de pierre taillée et de pierre polie, des moules de haches et d'épingles en bronze, des pierres marquées de sillons ou de traits, qui feront l'objet des paragraphes suivants.

LA POTERIE

—

Récipients

Les tessons de poterie constituent les vestiges les plus nombreux, mais leur quantité n'est point telle qu'elle puisse témoigner d'une longue occupation du site.

Ils peuvent se répartir en plusieurs catégories :

a. Poterie grossière à surface brun-rouge ou brun-noir, à cassure grise plus ou moins foncée, bien cuite, caractérisée par l'abondance et les grandes dimensions, jusqu'à deux millimètres, des grains de dégraissant, essentiellement constitués de quartz, de feldspath altéré et d'oolithes ferrugineux.

Par sa texture tout au moins, c'est une poterie atypique que l'on trouve en Indochine depuis le Bacsonien jusqu'aux temps historiques.

Les tessons de cette catégorie proviennent de grandes jarres à rebord et à fond plat (pl. XXIII, 13) dont l'ouverture mesurait 0,30 à 0,40 mètre de diamètre et dont l'épaisseur des parois atteint et dépasse parfois 1 centimètre, ou de vases de moindres dimensions. Les bords sont simplement épaissis (pl. XXIII, 14, 15), parfois boudinés, le boudin étant obtenu par rabattement du bord sur le col (pl. XXIII, 16); un rebord à gorge (pl. XXIII, 17) peut avoir servi à loger un couvercle.

Cette poterie est lisse, sans ornementation. Quelques tessons montrent des traces d'engobe.

b. Poterie claire, jaune ou gris-jaune pâle, à cassure jaune-clair à grise. Le dégraissant comprend des grains de quartz, de feldspath, du mica altéré, des oolithes ferrugineux, des cristaux noirs ferro-magnésiens.

Les tessons de cette série indiquent des vases de dimensions moyennes ou petites dont l'épaisseur des parois ne dépasse par 5 millimètres : marmites, écuelles à pied

(1) Castagnol E., *Méthode d'analyse du sol appliquée à la recherche des emplacements anciennements habités*, in *Bull. Inst. Indoch. pour l'étude de l'homme*, 1939, Hanoi, 1940.

(2) Henry Y., *Terres rouges et terres noires basaltiques d'Indochine.*

(pl. XXIII, 6, 7), petits pots à pied (pl. XXIII, 8), marmites à bourrelet circulaire (pl. XXII, 12).

De rares fragments portent un estampage « au panier », parfois effacé selon des bandes ou filets lisses. La plupart des tessons portent sur leurs deux faces des vestiges d'un engobe argileux qui a donné un enduit brun-rouge ou rouge brillant.

c. Poterie gris-jaune, à cassure gris-verdâtre, à toucher onctueux. Le dégraissant est formé de grains feldspathiques et ne comporte pas de mica, à la différence de la catégorie précédente.

Cette pâte ne constitue que les rares débris de supports de vases (pl. XXII, 1, 2), seulement recueillis dans le quartier *d* de l'habitat.

d. Poterie noire, ou gris foncé, à cassure noire, souvent mal cuite. Le dégraissant est composé de quartz, de feldspath, de grains ferro-magnésiens, de pisolithes ferrugineux, de fragments charbonneux. Dans quelques tessons, très noirs et mal cuits, le dégraissant charbonneux est largement prédominant et les éléments minéraux précédents sont beaucoup plus rares.

Cette poterie, la plus abondante du site, montre des formes variées : marmites à parois épaisses (7 mm) [pl. XXII, 7], bols hémisphériques (pl. XXII, 5; pl. XXIII, 3), vases carénés (pl. XXII, 9, 10), gobelets tronconiques à fond plat (pl. XXII, 11), bols à fond plat (pl. XXIII, 5), écuelles à fond plat (pl. XXII, 6, 8), dont se distinguent des formes à parois verticales et courtes qui ont, très probablement, été des couvercles (pl. XXIII, 9), l'une d'elles s'adaptant exactement sur un petit vase à pied (pl. XXIII, 10), enfin, petits vases à pied (pl. XXIII, 10, 11, 12) et très petits pots cylindriques à pied (pl. XXIII, 8).

Quelques tessons portent un estampage « au panier », avec, parfois, le même décor par effacement de celui-ci selon des rubans ou filets parallèles que dans la série *b* (pl. XXVI, 1). Par ailleurs, sur deux bords de vases, nous avons relevé un décor en relief : filets parallèles d'une part, large ruban d'autre part. Un autre bord montre de tels filets en relief interrompus par impression, ce qui détermine des séries parallèles de ponctuations et de dessins ayant l'aspect de caractères cunéiformes (pl. XXVI, 2).

Comme celles de la série *b*, la plupart de ces poteries conservent des vestiges d'engobe.

e. Poterie grise, à surface gris-clair, cassure grise ou noire, bien cuite, dure. La surface, claire, montre des taches noires, charbonneuses. Le dégraissant minéral est très fin et souvent peu apparent; le quartz y est relativement rare. Il existe aussi un dégraissant charbonneux. Cette série présente des termes de passage avec la série précédente *d* dont elle semble représenter une variété plus soignée, à pâte plus épurée et mieux cuite.

Les formes comprennent des marmites (pl. XXIII, 1) et surtout des récipients fins, à parois très minces, atteignant parfois à peine 1 millimètre : vases caliciformes (pl. XXIII, 2), gobelets (pl. XXIII, 4), écuelles à fond convexe (pl. XXIII, 3, 4). Parmi les pieds assez nombreux que nous avons récoltés, aucun ne se rapporte nettement à cette céramique; il en est de même pour les fonds plats; et il semble bien que les tessons recueillis aient tous appartenu à des récipients à fond courbe.

Tel est le classement que permet d'établir l'aspect macroscopique de ces poteries. Nous avons essayé d'en préciser les rapports et différences, ainsi que l'origine de leur pâte.

L'étude en lames minces permet d'ajouter quelques détails : les tessons *b*, *d*, *e* sont constitués par une pâte argileuse fine, ferrugineuse, dans quoi se détachent les grains sableux ajoutés comme dégraissant dont la plupart, précédemment mentionnés, sont déjà reconnaissables à la loupe. En *d*, il existe des microlithes feldspathiques d'origine andésitique ou basaltique, des quartz corrodés d'origine rhyolitique ou microgranitique, des fragments de grès fin, de charbon de bois, de poterie (dans ce dernier cas, il peut s'agir de particules de pâte sèche fortuitement mêlées à la pâte fraîche en cours de modelage, plutôt que de grains de poterie concassée systématiquement ajoutés comme dégraissant). En *e*, l'argile d'un vase à parois minces renferme très peu d'éléments sableux et montre les plages charbonneuses visibles à l'œil. Toutes ces pâtes contiennent des granules de magnétite.

L'argile de la poterie *c* englobe de nombreux granules de limonite, des feldspaths altérés, de rares grains de quartz très roulés ; elle ne semble pas renfermer de magnétite ; elle paraît provenir d'une argile latéritique.

Nous avons par ailleurs examiné, après broyage, les minéraux lourds de nos tessons, selon la méthode utilisée en sédimentologie. Ces minéraux y proviennent à la fois de la pâte argileuse et du sable qui lui a été mélangé comme dégraissant, mais leurs groupements peuvent néanmoins fournir des indications sur l'origine du matériel utilisé. Leur détermination a donné les résultats suivants :

La fraction lourde des grains compris entre 0,5 et 0,05 millimètre provenant du broyage de tessons des catégories *a*, *b*, *d* et *e* contient 90 % ou plus de magnétite et de ses produits d'altération (goethite, limonite).

On trouve en outre :

dans *a* : olivine, hornblende, zircon (rare), ilménite (rare) ;
dans *b* : mica (assez abondant), zircon (assez abondant), rutile, ilménite ;
dans *d* : zircon, spinelle, staurotide, ilménite (rares) ;
dans *e* : zircon.

On remarque la très forte prédominance de la magnétite et de ses produits d'altération dans ces quatre catégories. Ce fait permet de penser que leur argile est semblable et provient des « terres rouges » basaltiques de la région, par endroits fortement argileuses : celles de Xuan-Loc et de Gia-Ray par exemple contiennent granulométriquement plus de 70 % d'argile [1]. En effet, l'étude, dans les mêmes conditions, d'un échantillon de terre rouge prélevé sur la plantation même de Xuan-Loc, à trois kilomètres de l'habitat, montre sa fraction lourde presque entièrement composée de magnétite-goethite-limonite, avec rares cristaux de pigeonite.

Une argile bleue qui constitue le premier stade de décomposition des basaltes et qui est souvent recoupée, dans les thalwegs profonds, au-dessous de la terre rouge [2], renferme une proportion comparable de granules d'oxydes de fer. Au fond du Suoi Ram, par exemple, près même de l'habitat, on y relève 50 % de magnétite, 40 % de goethite-limonite, mais le reste contient de l'ilménite, plus abondante que dans la terre rouge et que dans la pâte de nos tessons.

Les autres éléments, soit ceux de la fraction lourde, soit ceux reconnus à l'œil et en lame mince, accusent par contre des provenances différentes. S'il en est d'origine également basaltique (olivine, grains ferro-magnésiens, spinelle, ilménite), il en existe aussi d'origine granitique (hornblende, mica, zircon, rutile, ilménite), microgranitique ou rhyolitique (quartz corrodés), métamorphique (staurotide), sédimentaire (grès), latéritique (oolithes ferrugineux).

(1) Henry Y., *Terres rouges et terres noires basaltiques d'Indochine.*

(2) Saurin E., *Etudes géologiques sur l'Indochine du Sud-Est*, in *Bull. Serv. géol. Indochine*, vol. XXII, I, Hanoi, 1935, p. 204.

Nous en concluerons que les poteries *a*, *b*, *d*, *e* étaient faites dans la région, d'argiles semblables d'origine basaltique, mais par des ateliers différents, indiqués par les sables variés utilisés comme dégraissant; ces sables étaient prélevés, sur les lieux de fabrication, dans les alluvions de rivières drainant des zones basaltiques et non basaltiques, et issues du pays situé à l'Est et au Nord des épanchements de basalte de Xuan Loc-Dau Giay.

Il semble que certains de ces « ateliers » étaient spécialisés. Celui notamment qui a fabriqué les grands récipients à pâte grossière de la catégorie *a*, dont, parmi les minéraux lourds, l'olivine non altérée et la hornblende ne se retrouvent pas dans les autres séries. L'« atelier » *b*, caractérisé par son dégraissant micacé, a cependant confectionné des formes qui se retrouvent dans *d;* mais marmites carénées, gobelets tronconiques à fond plat n'ont été recueillis qu'en céramique *d*. Comme nous l'avons dit, les poteries *d* et *e*, apparentées par des termes de passage et par la présence de charbon dans leur pâte, peuvent provenir du même centre de fabrication. Quant à la poterie *c*, d'une argile différente des précédentes, ses formes, uniquement représentées dans nos récoltes par des supports de vases, sont également spéciales.

Nos gens de Hang Gon, qui ne semblent pas avoir fabriqué eux-mêmes leurs poteries, étant donné les variétés et différences ci-dessus relevées, devaient s'en approvisionner dans des villages plus ou moins voisins, ou dans un marché qui centralisait les produits de la région.

Il nous reste à formuler quelques comparaisons sur les techniques, décors et formes utilisées.

Ces poteries ont été faites selon des procédés encore en usage en Indochine pour les fabrications rustiques [(1)]. Le mélange de sable dégraissant à l'argile, très probablement épurée par lixivation, est ici bien net, puisque ces deux éléments, dans nos tessons, proviennent de points sans doute voisins, mais non identiques.

Dans les poteries *d* et *e*, du charbon de bois pulvérisé a été incorporé à la pâte. L'analyse d'un tesson *d* a donné 2 % de carbone fixe; celle d'un tesson *e*, 4,20 %. Des poteries à dégraissant charbonneux ont été signalées dans le gisement préhistorique de Mlu Prei, au Cambodge [(2)]; elles sont abondantes dans les milieux founanais de la civilisation d'Oc Eo [(3)]; elles existent dans le Néolithique de Malaisie [(4)]. A Samren Sen, les potiers mélangeaient à l'argile de la paille, comme le font encore les artisans de Kompong Chnang [(5)]. Des glumelles de paddy sont de même utilisées actuellement au Cammon [(6)]. Paille et glumelles ont été reconnues dans des poteries noires d'Oc Eo, où un but antiseptique est attribué à ces fragments carbonisés [(7)].

Tous les récipients de Hang Gon ont été tournés à la roue, mais parfois retouchés à la batte, comme en témoignent des empreintes de « panier » sur la face interne de quelques tessons des séries *b* et *d*. Le tournage ne semble pas employé à Samron

---

(1) Malleret L., *Notes sur les fabrications actuelles ou anciennes de poteries dans le delta du Mékong*, in *Bull. Soc. Etudes indoch.*, nouvelle série, t. 32, nº 1, Saigon, 1957.

(2) Lévy P., *Recherches préhistoriques dans la région de Mlu Prei*, Hanoi, 1943.

(3) Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, vol. II : « La civilisation matérielle d'Oc Eo », Paris, 1960.

(4) Tweedie M. W. F., *The Stone Age in Malaya*, in *Journ. Malay. branch Roy. As. Soc.*, vol. XXVI, 2, Singapore, 1953, p. 46.

(5) Saurin E., *Etude en lames minces de poteries préhistoriques indochinoises*, in *C.R. Conseil rech. scient. Indochine*, Hanoi, 1939.

(6) Malleret L., *Notes sur les fabrications actuelles ou anciennes de poteries*, loc. cit.

(7) Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, vol. II, p. 355.

Sen [1]. Dans la céramique indigène de Dong Son [2], à Mlu Prei [3] et encore à Oc Eo [4] voisinent poteries tournées et non tournées.

La rareté des décors est frappante. P. Lévy [5] a d'ailleurs suggéré que les décors pouvaient avoir été réservés aux poteries funéraires. Nous avons mentionné les filets ou rubans ménagés en légère saillie près du bord de deux tessons, et, sur un autre fragment, le décor de tels filets par impression, d'une batte cordée probablement (pl. XXVI, 2), ce qui lui donne une certaine ressemblance avec des poteries de Samron Sen [6] et du Nord-Annam [7] où ce décor est obtenu par un procédé inverse, que nous allons retrouver : lissage de zones intermédiaires ménageant des bandes hachurées.

Les tessons « au panier » si abondants dans la Préhistoire indochinoise et jusqu'à l'époque actuelle [8], sont ici beaucoup moins fréquents que les tessons lisses. Ils proviennent de l'emploi d'une batte cordée. Quelques-uns portent donc un décor par effacement des empreintes de la batte selon des zones concentriques, comme à Samron Sen et dans le Nord-Annam, et comme, en Chine, certains vases Chou [9].

La plupart des récipients ont été engobés, sur leurs deux faces, d'un enduit argileux, appliqué après cuisson aussi bien sur les vases lisses que sur les vases à la batte cordée. Font exception la poterie fine et bien cuite de la catégorie *e*, et peut-être, les grandes jarres de la catégorie *a*. Cet usage a été mentionné sur des poteries du Nord-Annam [10], du Laos [11], de Mlu Prei [12]; il est général à Oc Eo [13].

Les formes représentées sur les planches XXII et XXIII, ont été reconstituées d'après les tessons recueillis, tous incomplets, en considérant leur courbure, les bords, fonds et pieds. Toutes, ou presque, se retrouvent dans la céramique actuelle indochinoise. Elles peuvent aussi se comparer avec celles d'autres gisements archéologiques :

Les marmites à fond courbe (pl. XXII, 7; pl. XXIII, 1), abondantes, et toujours actuelles, sont représentées au Bau Tro [14], à Sa Huynh [15], à Mlu Prei [16], à Oc Eo [17].

---

[1] Mansuy H., *Résultats de nouvelles recherches effectuées dans le gisement préhistorique de Somrong Sen (Cambodge)*, in *Mém. Serv. géol. Indochine*, vol. X, I, Hanoi, 1923, p. 10.

[2] Janse O., *Archaeological Research in Indo-China*, vol. III : *The ancient dwelling-site of Dong Son (Thanh Hoa, Annam)*, Bruges, 1958.

[3] Lévy P., *Recherches préhistoriques dans la région de Mlu Prei.*

[4] Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, vol. II.

[5] Lévy P., *Recherches préhist. dans la région de Mlu Prei*, p. 75.

[6] Mansuy H., *Nouvelles recherches...., Somrong Sen*, pl. VI, fig. 8, II; pl. VIII, fig. 1.

[7] Saurin E., *Stations préhistoriques du Qui Chau et de Thuong Xuan (Nord-Annam)*, in *Proc. 3d Congress Preh. Far East, Singapore 1938*, Singapore, 1940, pl. XXVI, fig. 1.

[8] Cf., sur ce décor, exposé général *in* Malleret L., *Fabrications actuelles ou anciennes de poteries*, loc. cit., et Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, t. II, p. III.

[9] Hochstadter W., *Pottery and stonewares of Shang, Chou, Han*, in *Mus. Far East Antiqu.*, Stockholm, 1952.

[10] Saurin E., *Stations préhist. du Qui Chau et de Thuong Xuan*, loc. cit.

[11] Saurin E., *Station néolithique avec outillage en silex à Nhommalat*, in *BEFEO*, t. XLVI-1, Hanoi, 1952.

[12] Lévy P., *Recherches préhist. dans la région de Mlu Prei.*

[13] Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, t. II.

[14] Patte E., *Le Kjökkenmödding néolithique du Bau Tro à Tam Toa près de Dong-Hoi (Annam)*, in *Bull. Serv. géol. Indochine*, vol. XIV, I, Hanoi, 1925, pl. VI, 1-4.

[15] Parmentier H., *Dépôts de jarres à Sa Huynh (Quang Ngai, Annam)*, in *BEFEO*, t. XXIV, Hanoi, 1925, f. 12.

[16] Lévy P., *Recherches préhist. dans la région de Mlu Prei*, pl. XXX, 4, 6.

[17] Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, t. II, pl. XXII, 12.

Les vases carénés (pl. XXII, 9, 10) correspondent à la « marmite à riz », attestée, avec des variantes, à Samron Sen [1], Dong Son [2], Sa Huynh [3], Oc Eo [4], ainsi que dans le Néolithique de Malaisie [5].

Les bols hémisphériques (pl. XXII, 5; pl. XXIII, 3) se trouvent à Samron Sen [6], Sa Huynh [7], Mlu Prei [8]. Ce dernier site a donné des vases caliciformes [9] auxquels est comparable une forme de Hang Gon (pl. XXIII, 2).

Les gobelets tronconiques à fond plat (pl. XXII, 11) appartiennent à un type mentionné à Dong Son par Goloubew qui le considère comme une imitation possible de situles de bronze [10]. Des formes analogues ont été trouvées à Mai Pha (Tonkin), avec des haches polies à tenon [11], à Mlu Prei [12] et à Sa Huynh [13].

Les écuelles à pied (pl. XXIII, 6, 7), qui évoquent l'« assiette à riz » actuelle du Cambodge, sont affines de formes de Dong Son [14] et du Tran Ninh [15].

Les gobelets à pied (pl. XXIII, 10, 11, 12) sont bien représentés dans le site du Thanh-Hoa [16], ainsi qu'à Sa Huynh [17] où l'on note aussi des gobelets de même galbe, mais apodes, comme semble bien l'avoir été celui de notre planche XXIII, 4.

Les petits récipients cylindriques, sans doute pots à onguents (pl. XXIII, 8), paraissent n'avoir que de rares équivalents : un fond cylindrique à pied de Mlu Prei [18] peut s'en rapprocher.

Les assiettes ou écuelles, à fond courbe ou plat (pl. XXII, 3, 4, 6, 8), ne prêtent pas non plus matière à nombreuses comparaisons : d'une assiette à fond courbe du Bau Tro, M. Patte pense qu'elle a pu aussi bien servir de couvercle [19], usage suggéré ci-dessus pour celles de Hang Gon ou certaines d'entre elles; une écuelle à fond plat a été figurée de l'Ile de la Tortue près Bien Hoa [20]; une forme de Sa Huynh [21] peut se comparer avec celle de notre planche XXII, 8.

Les jarres à fond plat (pl. XXIII, 13) peuvent rappeler une grande jarre, contenant des herminettes en pierre polie, exhumée près de Pleiku [22].

---

(1) Mansuy H., *Stations préhistoriques de Somron-Seng et de Longprao (Cambodge)*, Hanoi, 1902, pl. X.
(2) Janse O., *Archaeological Research in Indo-China*, vol. III, pl. LVI, 7.
(3) Parmentier H., *Dépôts de jarres à Sa Huynh*, f. 6; pl. V, fig. A.
(4) Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, t. II, pl. XXII, 13; pl. LX, 2, 4.
(5) Tweedie M. W. F., *The Stone Age in Malaya*, loc. cit., f. 34.
(6) Mansuy H., *Nouvelles recherches, Somrong Sen*, pl. V, 3.
(7) Parmentier H., *Dépôts de jarres à San Huynh*, f. 6.
(8) Lévy P., *Recherches préhist. dans la région de Mlu Prei*, pl. XXX, I, 10.
(9) Lévy P., *Recherches préhist. dans la région de Mlu Prei*, pl. XXIII, 5.
(10) Goloubew W., *L'Âge du Bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam*, in *BEFEO*, t. XXIX, Hanoi, 1929; pl. XXIV, E, pl. XXV, 12.
(11) Mansuy H., *Gisements préhistoriques des environs de Lang Son et de Tuyen Quang*, in *Bull. Serv. géol. Indochine*, vol. VII, 2, Hanoi, 1920; pl. III, 2.
(12) Lévy, P., *Recherches préhist. dans la région de Mlu Prei*, pl. XXXII.
(13) Parmentier H., *Dépôts de jarres à Sa Huynh*, f. 5.
(14) Goloubew, V., *L'Âge du Bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam*, pl. XXIV, F; pl. XXV, 17.
(15) Colani M., *Mégalithes du Haut Laos (Hua Pan, Tran Ninh)*, Paris, 1935; f. 151.
(16) Goloubew V., *L'Âge du Bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam*, pl. XXV, 14. — Janse O., *Archaeological Research in Indo-China*, III, pl. 52.
(17) Parmentier H., *Dépôts de jarres à Sa Huynh*, f. 7.
(18) Lévy P., *Recherches préhist. dans la région de Mlu Prei*, pl. XXXII, 11.
(19) Patte E., *Le Kjökkenmödding néolithique du Bau Tro*, pl. VI, 6.
(20) Barthère F. et Repelin J., *Notes pour servir à l'étude du Préhistorique indochinois*, in *Mém. Soc. archéol. de Provence*, t. I, Marseille, 1911; pl. IV, 13.
(21) Parmentier H., *Dépôts de jarres à Sa Huynh*, pl. V, B.
(22) Lafont P. B., *Note sur un site néolithique de la province de Pleiku*, in *BEFEO*, t. XLVIII-1, Paris, 1956; f. II.

Aucun de nos tessons ne porte d'anse ou d'appendices de préhension. Une marmite était munie d'un bourrelet circulaire continu qui pouvait servir à la suspension (pl. XXII, 12).

Les supports pour vases à fond courbe sont ici représentés par des fragments qui indiquent des couronnes en poterie, larges et basses — 6 centimètres de haut pour 34 de diamètre — à bords sensiblement parallèles, base plane et sommet ayant une section en champignon (pl. XXII, 1, 2). Ce modèle peut se rapprocher des supports trouvés dans le Nord-Annam [1] qui s'en distinguent cependant par leur décor et leur sommet simple; il est différent d'un support évasé donné par M. Patte au musée L.-Finot [2], affine de spécimens de Malaisie [3], et s'éloigne encore plus des supports en balustre mentionnés à Dong Son [4] et à Oc Eo [5].

Autres objets de terre cuite

En dehors des récipients et accessoires, d'autres objets de poterie sont extrêmement rares et nous n'avons à signaler que deux pièces :

Une pièce tubulaire, en pâte grossière, de la catégorie *a*, brisée, mesure 30 millimètres de diamètre et, pour sa partie subsistante, 47 millimètres de long; la perforation centrale, entourée d'une paroi irrégulière, a 9 millimètres de diamètre (pl. XXII, 13). H. Mansuy figure, de la grotte de Con Ke, Tonkin, à dépôts remaniés du Bacsonien et du Néolithique terminal, des « perles cylindriques en terre cuite » [6]; M. Colani, du Tran Ninh, des « perles ou petits pesons en argile cuite » [7]; et M. Malleret mentionne, à Oc Eo, un « cylindre en terre cuite lisse, perforé selon son grand axe » [8]; pièces qui, par leur forme et leurs dimensions, sont très comparables.

Une petite rondelle, très mince — 1 millimètre — de 36 millimètres de diamètre, en pâte noire de la catégorie *d*, peut ne résulter que d'un hasard de cassure (pl. XXVI, 3). Nous la mentionnons cependant, Jodin ayant décrit, dans le mobilier du site de Go Rua, dans l'île de la Tortue, près Bien Hoa [9], des disques minces de poterie, certainement intentionnels, plus grands toutefois que notre rondelle.

PIERRE TAILLÉE ET PIERRE POLIE

Éclats d'augite. — On trouve fréquemment sur le site des éclats et des morceaux anguleux d'une substance minérale noire que ses propriétés (densité : 3,47, dureté : 6,5, indice de réfraction : 1,73, extinction à 45°) montrent être de l'augite. Ce pyroxène est un élément normal des basaltes qui constituent la région. Les morceaux relativement gros, jusqu'à 55 millimètres et 6 centimètres cubes, que l'on en peut recueillir montrent qu'ils proviennent de nodules du magma ou de tufs basaltiques.

---

[1] Saurin E., *Stations préhist. du Qui Chau et de Thuong Xuan*, p. 85.
[2] Lévy P., *Recherches préhist. dans la région de Mlu Prei*, pl. XXXVIII.
[3] Tweedie, *The Stone Age in Malaya*, f. 38.
[4] Goloubew V., *L'Âge du Bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam*, pl. XXV, 21-23.
[5] Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, II, pl. LXIX, 1.
[6] Mansuy H., *Nouvelles découvertes dans les cavernes du massif calcaire de Bac-Son (Tonkin)*, in *Mém. Serv. géol. Indochine*, vol. XII, I, Hanoi, 1925; pl. X, 8.
[7] Colani M., *Mégalithes du Haut Laos*, f. 160, 7-10.
[8] Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, II, p. 189.
[9] Jodin A., *Fouilles dans l'Ile des Tortues à Bien Hoa*, in *Bull. Soc. préhist. française*, 1913.

Ces nodules, transportés dans l'habitat, y ont servi de nuclei taillés assez sommairement et selon les possibilités de la matière. Les éclats détachés ont une face lisse avec bulbe ou figures de percussion ou de pression; la face opposée montre la taille du nucleus. Leurs dimensions étant limitées par celles mêmes des nodules, ils ne dépassent pas, pour le plus grand d'entre eux, 55 millimètres; de simples esquilles atteignent à peine 20 millimètres.

Certains de ces éclats ont des formes de pointes (pl. XXIV, 1, 5) ou de burins (pl. XXIV, 2, 3, 4); mais la plupart, et sans doute aussi ceux-là mêmes, n'ont pas de formes systématiques régulières et présentent seulement des pointes aiguës et des arêtes coupantes qui ont dû guider leur emploi.

Ces éclats, montés dans une armature de bois, ont pu ainsi avoir diverses utilisations. Ils sont ici l'équivalent local des éclats de silexite [1], de quartz [2], de tectites [3] trouvés dans des milieux comparables du Laos, du Nord-Annam et du Cambodge.

Herminette « bacsonienne ». — Une herminette, longue de 190 millimètres, en cornéenne, a été obtenue par éclatement d'un galet; sa face éclatée n'a pas été retouchée; la face opposée est polie à une extrémité en tranchant oblique (pl. XXVI, 5); son profil longitudinal est cambré.

L'utilisation de galets et le polissage partiel rattachent cette pièce à la tradition bacsonienne.

Des herminettes analogues, sur éclats partiellement polis, sont figurées de Samron Sen [4] et de Mlu Prei [5].

Haches à tenon. — Deux haches polies à tenon ont été recueillies.

L'une (pl. XXVI, 7) mesure 102 millimètres de long sur 52 millimètres de large; son tenon, 33 × 24 millimètres; les épaules sont dissymétriques; la section est rectangulaire.

L'autre (pl. XXVI, 8), à tranchant éclaté, a 85 millimètres de long et 64 millimètres de large; son tenon, épais de 13 millimètres, 30 × 25 millimètres; ses épaules sont faiblement tombantes et sa section également rectangulaire. Ces haches polies retouchées, sans doute par suite de l'usure du tranchant, ont été plusieurs fois signalées, notamment par M. E. Patte au Bau Tro [6], par M. O. Janse à Chau Re, près Phan Rang [7] et par M. Lafont à Plei Ku [8]. Notre exemplaire montre aussi la taille par retouches alternées, donnant un tranchant « en zigzag », mentionnée par ces auteurs.

Ces deux haches sont en phtanite, et couvertes de la même patine d'altération claire et friable, très générale sur les outils préhistoriques de cette matière.

Haches à talon droit. — Celles-ci sont présumées, car il s'agit de pièces brisées.

Un fragment rectangulaire (50 × 30 mm), épais de 15 millimètres, en basalte soigneusement poli, paraît représenter le talon d'un ciseau rectangulaire long et étroit, plutôt que le tenon d'une hache épaulée.

---

(1) Saurin E., *Station néolithique ... à Nhommalat,* loc. cit.

(2) Saurin E., *Stations préhistoriques du Qui Chau et de Thuong Xuan.* — Saurin E., *Gisements néolithiques des environs de Ban Mong,* in *Bull. indoch. ét. homme,* 1943, Hanoi, 1944.

(3) Lévy P., *Recherches préhist. dans la région de Mlu Prei,* p. 19.

(4) Mansuy H., *Nouvelles recherches ... Somrong Sen,* pl. I, 2.

(5) Lévy P., *Recherches préhist. dans la région de Mlu Prei,* pl. I, 5.

(6) Patte E., *Le Kjökkenmödding néolithique du Bau Tro.*

(7) Janse O., *An archeological expedition to Indo-China and the Philippines,* in *Harvard Journ. of Asiatic Studies,* vol. 6, Cambridge, Mass., 1941.

(8) Lafont P. B., *Note sur un site néolithique de la province de Pleiku.*

Une pièce, de forme et de section rectangulaires, en quartzite brun, peut se rapporter à une hache à talon droit privée de son tranchant.

Une autre (pl. XXVI, 4), de même forme, section et matière, est toutefois beaucoup plus mince (3 mm), de sorte que cette faible épaisseur amène à se demander si l'extrémité manquante comportait un tranchant et s'il ne s'agissait pas là d'une simple plaquette. Cependant, des haches rectangulaires minces ont été trouvées dans le Nord-Annam [1].

Racloir. — Un petit objet (35 × 29 mm), en phtanite avec même patine d'altération que les haches à tenon, semble à première vue une ébauche d'herminette, mais devait être en fait un petit racloir (pl. XXV, 4, *a*, *b*). Une face en est entièrement polie et plane; la face opposée n'est polie que sur les bords; la section transversale est sub-triangulaire, de sorte que l'extrémité opposée au talon forme un biseau abrupt; les biseaux latéraux, d'angles différents, sont plus aigus; ce racloir pouvait être ainsi utilisé sur trois côtés.

Coin. — Un prisme triangulaire, en basalte dégrossi par polissage, mesurant 60 millimètres de long et 45 millimètres d'épaisseur (pl. XXV, 5) a dû servir de coin pour fendre branches et troncs d'arbre. Un fragment probable d'un autre coin semblable a également été recueilli. Nous ne connaissons rien de tel dans la Préhistoire indochinoise; le « coin de bûcheron (ou soc de charrue) » décrit par M. Malleret de la Grande Condore [2], est tout différent et rentre dans le groupe des haches polies *senso latu*.

Broyeurs. — Une boule bien régularisée, mais non polie, de 70 millimètres de diamètre, en basalte (pl. XXVI, 6), a dû servir de molette.

Un pilon cylindrique, à section ovale (pl. XXIV, 8), d'un diamètre de 30 millimètres, dont subsiste un tronçon de 105 millimètres de long, est en grès poli; son extrémité conservée est lustrée et obliquement aplanie par l'usage, ce qui indique son emploi, selon un mouvement de va-et-vient, comme écrasoir de substances sans doute peu cohérentes.

D'un galet de grès également a été façonné par polissage rapide un objet à manche ou tenon de section elliptique dont ne subsiste plus que celui-ci, long de 50 millimètres (pl. XXV, 3), qui montre toutefois, à sa cassure, qu'il s'élargissait en palette, propre au broyage et au malaxage de pâtes.

Peson. — Une extrémité d'une pièce brisée, de section ovale, en grès poli, de 40 millimètres de grand diamètre, est façonnée en gorge de poulie (pl. XXIV, 6); sur une face se voient deux cupules de dimensions différentes; la face opposée ainsi que les deux côtés sont piquetés par des traces d'usage et, près de la gorge, par une usure déterminant un léger sillon, due vraisemblablement à un lien. Si l'on complète cette pièce de sa partie manquante, supposée symétrique (6 *c*), on peut l'attribuer à un peson à rainures, celles-ci n'y étant creusées qu'aux extrémités.

Des « pesons de filet » comparables, bien que plus élaborés, à rainures perpendiculaires, ou différemment disposées sont connus, en schiste, au Bau Tro [3] et surtout en terre cuite, à Samron Sen [4], Dong Son [5] et Oc Eo [6].

---

(1) Saurin E., *Stations préhist. du Qui Chau et de Thuong Xuah*, pl. XXII, p. 3.
(2) Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, II, p. 24.
(3) Patte E., *Le Kjökkenmödding néolithique du Bau Tro*, pl. VI, 12.
(4) Mansuy H., *Nouvelles recherches ... Somrong Sen*, pl. IX, 10.
(5) Janse O., *Archaeological Research in Indo-China*, III, pl. LXIV, 1-3.
(6) Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, II, pl. LI, 4388.

Bracelets. — Un morceau d'anneau poli, en basalte riche en grains noirs et brillants d'augite, est massif, épais de 25 et large de 30 millimètres (pl. XXV, 2); il a été obtenu par perforation bilatérale, la jonction des deux perforations formant une faible carène sur le pourtour interne de l'anneau; sa courbure donne à ce bracelet un diamètre interne de 60 à 70 millimètres.

Deux autres fragments sont en grès. L'un présente un jonc mince (3 mm), haut de 25 millimètres. L'autre (pl. XXV, 1) est d'un modèle analogue, mais à jonc plus épais (10 mm), également haut de 25 millimètres; le diamètre interne de ce bracelet était de 60 millimètres environ.

Les bracelets de pierre, bien représentés à Samron Sen [1], et à Mlu Prei [2], semblent absents à Dong Son et à Oc Eo.

Divers. — Pour compléter l'inventaire du matériel lithique autre que celui qui va faire l'objet des chapitres suivants, il nous reste à mentionner un morceau de roche dacitique du Nui Logach, près Bien Hoa, débris possible d'un gros outil, et deux petits blocs de quartz laiteux, filonien, sans traces d'usage. Ces roches témoignent tout au moins d'importations, à vrai dire peu lointaines, sur le site de l'habitat.

LES MOULES

Trois moules ou morceaux de moules d'objets en bronze ont été trouvés, l'un au point *d*, les deux autres au point *c* de l'habitat.

1. Celui du point *d* consiste en une partie de valve semi-cylindrique (coupe transversale en pl. XXIV, 7-*b*), épaisse de 60 millimètres, en grès micacé, qui porte la matrice d'un angle de tranchant de hache (pl. XXIV, 7-*a*). Bien que très incomplète, cette matrice semble se rapporter à un type de hache, à bords peu évasés, fréquent dans le Bronze de l'Asie du Sud-Est [3], bien représenté notamment à Dong Son [4] et dans le Nord-Annam, et dont nous dessinons, planche XXVII, 5, un spécimen de cette dernière provenance, venant de la collection d'Argence, et actuellement au musée de Saigon (nº A, 112, 9).

2. Une moitié de valve a également une section transversale semi-cylindrique, mais une forme légèrement semi-tronconique, de sorte que son épaisseur maxima est de 42 millimètres, son épaisseur minima, de 27 millimètres, sa largeur maxima, de 102 millimètres et sa largeur minima, dans le haut de la valve, de 84 millimètres. Elle est en grès gris-vert. Elle présente la matrice partielle d'une hache à douille à tranchant évasé (pl. XXVI, 12).

La douille a des côtés biconcaves à bords plans, creusés de 8 millimètres, de sorte que la section de cette demi-douille était rectangulaire. On ne peut évidemment présumer de la section d'ensemble, symétrique ou asymétrique [5] de la hache entière, ni du dessin de l'autre valve, que semble ici nécessiter une épaisseur convenable de la douille. Certaines pièces de bronze indochinoises ont en

---

(1) Mansuy H., *Nouvelles recherches ... Somrong Sen*, p. 6.

(2) Lévy P., *Recherches préhist. dans la région de Mlu Prei*, p. 41.

(3) Janse O., *Un groupe de bronzes anciens propres à l'Extrême Asie méridionale*, in *Mus. Far. East Antiqu.*, nº 3, Stockholm, 1931.

(4) Janse O., *Archaeological Research in Indo-China*, III.

(5) Janse O., *Un groupe de bronzes anciens...*

effet été coulées dans des moules univalves [1] et c'est le cas de la hache du musée de Saigon précédemment mentionnée, lisse et plane sur une face, convexe et décorée sur l'autre.

A la base de la douille sont tracés deux minces sillons parallèles, larges de 0,5 millimètre et espacés de 5 millimètres, donnant des filets au moulage.

Un tel décor de filets, simples ou parallèles, est assez fréquent sur des haches en bronze indochinoises de divers modèles : haches d' « Indochine française », sans précision, du musée de Saint-Germain [2], de Luang Prabang [3] (pl. XXVII, 4, 6), de Ban Giang, au Tonkin [4] (pl. XXVII, 2), du Nord-Annam, au musée de Saigon, déjà citée (pl. XXVII, 5), dont les filets ne décorent qu'une seule face, comme sur des exemplaires de Mlu Prei [5].

Sous les filets de la douille, les bords de la hache s'épaulent et s'évasent fortement. D'après les limites et les dimensions du moule, on peut se rendre compte de la forme générale de la pièce moulée (pl. XXVII, 1). Celle-ci appartient à un groupe de formes plus ou moins épaulées, à tranchant large, sub-circulaire ou semi-circulaire, et peut notamment se comparer à une hache de Luang Prabang [6] (pl. XXVII, 3).

3. Le troisième moule trouvé, entier, est biface. Il consiste en une plaquette de grès micacé, le même que celui du moule I, polie, longue de 112 millimètres, large de 90 à 91 millimètres, épaisse de 23 à 25 millimètres, portant sur ses deux faces les matrices de grandes épingles à anneau :

a. Une face (pl. XXVIII, 1-*a*) est creusée de trois épingles longues au total de 60 à 63 millimètres, leur longueur étant quelque peu inégale. Leur tige a une longueur de 40 à 45 millimètres et un diamètre de 4 millimètres; leur anneau, ovale, une longueur de 15 millimètres, l'épaisseur du jonc étant un peu plus faible que sur la tige. Les tiges se terminent par une extrémité évasée, correspondant à des trous de coulée, de sorte que les épingles obtenues devaient être appointées par ébarbage et martelage. Au-dessus des anneaux, l'espace libre du moule est faiblement creusé dans sa partie médiane et jusqu'au bord supérieur; cette cavité peu marquée, qui ne fait pas corps avec le creux des épingles, ne peut correspondre qu'à un évent;

b. L'autre face de la plaquette (pl. XXVIII, 1-*b*), fortement érodée, porte aussi un groupe de trois épingles du même type que les précédentes, mais plus longues. Leur longueur totale est de 92 millimètres, celle de leur anneau 18 à 20 millimètres. Comme sur la face précédente, les extrémités des tiges sont évasées, mais il n'y a pas d'évent, les matrices occupant d'ailleurs presque toute la hauteur du moule.

L'utilisation des deux faces de cette plaquette suggère une fabrication « en série », soit qu'elle ait été utilisée seule, intercalée entre deux plaques lisses, soit qu'elle ait été empilée dans une série de moules semblables.

Des épingles à anneau de ce type n'ont pas été jusqu'ici signalées dans le matériel

---

[1] Goloubew V., *L'Âge du Bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam*, p. 18.

[2] Janse O., *Un groupe de bronzes anciens...*, pl. VIII, 3, 4.

[3] Massie et Lefèvre-Pontalis, *Objets des Âges de la Pierre et du Bronze recueillis dans la région de Luang Prabang*, in *Mission Pavie en Indochine. Études diverses*, III, Paris, 1904; pl. III, pl. V, 10.

[4] Goloubew V., *L'Âge du Bronze...*, pl. X.

[5] Lévy P., *Recherches préhist... Mlu Prei*, pl. XXIII, 3, 5.

[6] Mansuy H., *L'industrie de la pierre et du bronze dans la région de Luang Prabang, Haut-Laos*, in *Bull. Serv. géol. Indochine*, vol. VII, 1, Hanoi, 1920; pl. V, 10.

pré ou protohistorique indochinois, où sont connus d'autres modèles, d'ailleurs rares : épingles simples à section carrée, dans la couche « dongsonienne » de Dong Son [1]; épingles à tête conique ou en bulbe, à Oc Eo [2]. Par contre, des épingles à anneau très comparables, en bronze, sont fréquentes en Bohême, et se retrouvent, en argent, en Bretagne française dans les mobiliers de l'âge du Bronze I [3]; ces épingles enropéennes servaient le plus souvent d'agrafes de vêtement, comme en témoigne leur position sur la poitrine des squelettes. Plus suggestif que ces lointaines comparaisons et convergences est le fait que des épingles à chignon, en cuivre, analogues, sont encore utilisées dans certaines tribus moïs.

Près du morceau de moule I, nous avons recueilli deux scories dans quoi l'analyse a révélé la présence de cuivre. La métallurgie s'effectuait ainsi à Hang Gon à partir de minerai, et non par la refonte de débris ou rebuts métalliques, tout au moins partiellement.

A propos de la métallurgie du bronze, du fer et de l'étain à Oc Eo, M. L. Malleret [4] a longuement discuté la question de la provenance de ces métaux dans le Sud indochinois, et indiqué les gisements et indices de cuivre et étain qui y sont connus. Nous pouvons remarquer que les cinq moules de haches antérieurement décrits en Indochine [5] ont été trouvés à proximité relative de gîtes de cuivre. Les scories et moules de Hang Gon laissent de même supposer l'existence de filons cuprifères, peut-être sans intérêt pour l'industrie moderne, mais suffisants pour un modeste artisanat, dans les zones non balsatiques avoisinant Xuan Loc. Nous avons ainsi récemment noté des filonnets de quartz avec mouches de chalcopyrite et de bornite dans les andésites de Binh Thang, entre Thu Duc et Bien Hoa, non loin de Saigon. En dehors de ces ressources probables, les indices de cuivre connus les moins éloignés se trouvent sur le plateau de Dalat où des cristaux de chalcopyrite et d'érubescite ont été signalés dans des andésites [6], et au Phnom Ker, près Rovieng, au Cambodge, à 350 kilomètres au Nord-Ouest de Xuan Loc, où un gîte, épuisé, qui a pu alimenter les fondeurs de Samron Sen et de Mlu Prei, témoigne d'exploitations anciennes [7].

Quant à l'étain, beaucoup plus rare que le cuivre au Cambodge et au Sud-Vietnam, il a été signalé à l'état de traces ou dans des analyses d'échantillons isolés dans les régions de Dalat, de Yaback [8], de Tour Cham [9], mais n'y a jamais été retrouvé ou reconnu en quantité appréciable. Il a dû être importé de régions plus lointaines. Tel est aussi le sentiment de M. Malleret au sujet de l'étain abondant à Oc Eo, où il a dû parvenir en lingots, par voie commerciale, soit du Laos, soit d'Insulinde ou de Malaisie [10].

---

(1) Janse O., *Archaeological Research in Indo-China*, III, pl. XIII, I.
(2) Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, II, pl. XCIV, 5.
(3) Déchelette J., *Archéologie celtique ou protohistorique*, I : « Âge du Bronze », Paris, 1910; p. 318, f. 123, 1, 2, 3.
(4) Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, II, p. 193, 253, 265.
(5) Saurin E., *Sur un moule de hache trouvé à Nhommalat, Laos*, in *BEFEO*, t. XLV, I, Hanoi, 1951.
(6) Hubert H., *Le gîte de contact de Trong Loc et les amphibolites de la province de Quang Nam (Annam)*, in *Bull. Mus. Hist. nat.*, Paris, 1904.
(7) Saurin E., *Les ressources minérales du Cambdoge*, in *Études et documents*, 2e année, no 1, Saigon, 1954.
(8) Saurin E., *Études géol. sur l'Indochine du Sud-Est*, p. 53, 223.
(9) Saurin E., *Carte géologique de l'Indochine à l'échelle du 1/500.000e. Notice sur la feuille de Nha-Trang*, Hanoi, 1937, p. 37.
(10) Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, II, p. 267.

LES PIERRES A SILLONS

Relativement abondantes, si l'on considère le matériel assez réduit livré par le site, — une vingtaine en ont été recueillies —, des plaques de grès portent des marques consistant généralement en sillons linéaires.

Ces grès appartiennent à trois variétés : *a*. un grès micacé, polygénique, gris-vert, tendre; *b*. pour un seul exemplaire, un grès blanc, quartzeux, à mica blanc; *c*. un grès ferrugineux, dur, formé de grains de quartz cimentés par de la limonite, de formation latéritique. La dureté du premier est de 3,5; celle du dernier, de 6.

Brisées, ces plaques ne semblent pas cependant avoir dépassé, pour les plus grandes, 20 centimètres de côté, et, le plus souvent, une dizaine de centimètres. Leurs surfaces, plus ou moins planes, résultent du litage originel de leur stratification, et, généralement, n'ont pas été préparées. Certaines toutefois paraissent avoir été préalablement polies d'une façon sommaire. Un grès polygénique, marqué d'un seul sillon sur une seule face, ayant la forme d'une pierre à aiguiser moderne (pl. XXVI, 10), a été nettement aplani et poli sur toute la surface où est creusé ce sillon. Sur quelques pièces de grès tendre, le bord des sillons est poli, comme si ces rainures avaient été tracées par une pointe dépassant d'une surface plus large frottant sur la pierre creusée, sorte de burin. De même, sur un grès ferrugineux, s'observent, de part et d'autre des sillons, des stries qui leur sont parallèles.

Très généralement, les sillons existent sur les deux faces d'une même plaque.

Les sillons, qui prédominent largement parmi les marques ici décrites, ont en section transversale un profil triangulaire ou en arc de cercle; leur profondeur est variable, peut atteindre 6 millimètres sur les grès tendres, peut être très faible sur les grès ferrugineux plus durs où ces marques sont parfois à peine creusées; leur largeur dépasse rarement 5 millimètres. Ils sont souvent rectilignes, effilés à leurs extrémités, groupés parallèlement (pl. XXVI, 11 *b*; pl. XXIX, 1 *a*, 7; pl. XXX, 1 *a*, 4), ou formant des groupes disposés perpendiculairement (pl. XXX, 1 *b*); nous avons un exemple d'un sillon isolé, tracé au milieu de la surface polie d'une plaque épaisse (pl. XXVI, 10); sur le revers, irrégulier et concave, d'une plaque portant à l'avers des sillons parallèles, d'autres sillons convergent en éventail vers le centre de la concavité (pl. XXIX, 1 *b*); sur un grès ferrugineux, et profondément incisés, contrairement à l'ordinaire sur ce genre de roche, des sillons se croisent en étoile et sont encadrés par des rainures simples (pl. XXX, 5). Il existe aussi, plus rares, des sillons courbes (pl. XXX, 3), parfois disposés en marques bifides dont nous avons trouvé deux exemplaires, l'un sur grès tendre (pl. XXIX, 5), l'autre sur grès ferrugineux (pl. XXIX, 6).

Dans notre matériel, deux de ces plaques à sillons ont été taillées après leur marquage : un grès ferrugineux, en une pièce ovale à bords droits dont les faces montrent les sillons préexistants (pl. XXIX, 4); un grès tendre, en semi-ovale, sur un côté duquel subsistent deux sillons qui ont été recoupés par deux encoches transversales (pl. XXIX, 3). Ces pièces ne portent pas traces d'usage, autres que les encoches de l'une d'elles.

Les marques autres que les sillons sont beaucoup moins fréquentes :

Des marques larges, spatulées, peu profondes, voisinent avec des sillons sur deux grès tendres (pl. XXVI, 11 *a*; pl. XXX, 4).

De simples traits, rectilignes, bien plus minces que les sillons, se rencontrent aussi : sur un fragment de grès tendre, deux traits parallèles sont recoupés par un troisième dont l'incision a été soulignée par l'arasement d'une petite saillie voisine, ce qui semble représenter les éléments d'une sorte de quadrillage (pl. XXX, 2)

Sur un autre fragment, deux traits fins, parallèles, voisinent avec des cupules (pl. XXIX, 2). Il convient enfin de rappeler les deux courtes encoches linéaires ci-dessus mentionnées sur un grès à sillons retaillé (pl. XXIX, 3).

Telles sont les observations descriptives que permettent ces marques, groupées sous une même rubrique. Examinons maintenant leur signification.

En ce qui concerne les sillons, des pierres, généralement gréseuses, portant des rainures semblables, trouvées en plusieurs milieux préhistoriques indochinois, sont considérées comme des polissoirs portatifs, analogues d'ailleurs à ceux que l'on connaît dans tout le monde préhistorique [1]. C'est ainsi que sont figurées des pièces, bifaces comme les nôtres : «polissoir» du Kontum [2], une série de « polissoirs à rainures » et de « polissoirs à cuvette et rainures », dont l'un « pour petits objets en os », du Bau Tro [3], des « fragments de polissoirs à rainures probablement causées par polissage de perles cylindriques », de Mlu Prei [4].

Cependant, M. Colani figure avec doute comme polissoir une pierre à sillons parallèles trouvée dans un dépôt remanié du Hoabinhien récent à Lang Vo, Tonkin [5]; elle estime que les schistes portant la « marque bacsonienne » — sillons parallèles creusés sur le bord de galets — ne sont pas des polissoirs, mais des amulettes, des « aides-mémoire » [6], ou encore des monnaies [7]. Elle décrit par la suite, dans un milieu du Néolithique supérieur, un galet portant la marque bacsonienne et, en outre, des groupes de sillons disposés perpendiculairement [8]; puis, dans le matériel bacsonien et néolithique supérieur de grottes du Thanh Hoa et du Quang Binh, des pierres marquées de sillons et de traits [9]. Elle signale enfin les « pierres à sillons » — nous lui avons emprunté ce terme — qu'à la suite de J. G. Andersson [10], elle exhuma en quantité considérable (plusieurs milliers) en baie d'Along [11].

Ces pierres s'y trouvent dans les stations de plein air de la « culture de Danh Do La », du Néolithique final, sans outils de métal. Ce sont des morceaux de grès portant sur une ou plusieurs faces des sillons rectilignes, rarement incurvés, parallèles ou se croisant, formant des combinaisons très nombreuses, qui se répètent sur des pierres provenant de gisements différents. M. Colani y voit, peut-être des amulettes, plus volontiers des signes numériques émanant d'un peuple de commerçants [12]. Elle rattache à ce groupe d'objets des pierres analogues trouvées à Hong

---

(1) Déchelette J., *Archéologie préhistorique*, Paris, 1908, p. 523.

(2) Verneau R., *Les Âges de la Pierre et du Bronze dans le pays des Bahnars, Sedang et Reungaos*, in *Mission Pavie. Études diverses*, III, pl. VII, 15, 16.

(3) Patte E., *Le Kjökkenmödding néolithique du Bau Tro*, pl. IV.

(4) Lévy P., *Recherches préhist. dans la région de Mlu Prei*, pl. XVI, 4, 5.

(5) Colani M., *L'Âge de la Pierre dans la province de Hoa Binh (Tonkin)*, in *Mém. Serv. géol. Indochine*, vol. XIV, I, Hanoi, 1927; pl. X, 24.

(6) Colani M., *ibid.*, p. 79.

(7) Colani M., *Gravures primitives sur pierre et sur os (Stations hoabinhiennes et bacsoniennes)*, in *BEFEO*, t. XXIX, Hanoi, 1929.

(8) Colani M., *ibid.*, pl. XLI, B.

(9) Colani M., *Recherches sur le Préhistorique indochinois*, in *BEFEO*, t. XXX, Hanoi, 1930; pl. XLIX.

(10) Andersson J. G. *Archaeological Research in the Fai Tsi Long Archipelago*, in *Mus. Far East Antiqu.*, n° 11, Stockholm, 1939.

(11) Colani M., *Découvertes préhistoriques dans les parages de la baie d'Along*, in *Bull. Inst. indochin. ét. homme*, 1938, Hanoi, 1939. — Colani M., *Recherches préhistoriques en baie d'Along*, Cahier E.F.E.-O. n° 17, Hanoi, 1939.

(12) Colani M., *Recherches préhist. en baie d'Along*, p. 17.

Kong par le P. Finn [1] avec de la pierre polie et du bronze, et par elle-même à Bau Khé, au Quang Binh, Annam, dans une station littorale à ciel ouvert, avec des outils en pierre polie [2].

Ajoutons enfin que V. Goloubew avait mentionné, sans autre détail, des « galets marqués de sillons » trouvés dans les tombes de Dong Son [3].

Au premier abord, nos grès à sillons de Hang Gon pourraient faire penser à des polissoirs à rainures comparables à ceux que nous venons de mentionner et suggéreraient notamment des affûtoirs pour tranchants de pierre ou de métal. Cependant, leur examen montre que le fond des sillons est inégal et porte nettement, sur certains d'entre eux, de petites crêtes perpendiculaires à leur allongement. Ce détail ressort bien sur notre photographie (pl. XXX, 1 *a*); il indique que de tels sillons ont été tracés avec une sorte de gouge ou burin dont les coups successifs sont ainsi visibles. Cette disposition est incompatible avec celle qu'aurait produite un affûtage par mouvement de va-et-vient continu, et suffit à montrer que nos pierres à sillons ne sont pas des polissoirs.

Ajoutons que le groupement de ces rainures, parfois régulièrement parallèles (pl. XXIX, 1 *a*, 7; pl. XXX, 4), semblerait étonnant sur des polissoirs, normalement utilisés au mieux sur toute leur surface, d'autant qu'il s'agit de grès importés; et qu'un ensemble tel que celui de la planche XXX, 5 paraît difficilement attribuable à un hasard de polissage.

Aussi rapprochons-nous ces objets des « pierres à sillons » de M. Colani, dont la signification peut avoir été différente, mais qui sont de même des marques, des dessins intentionnels, et non des rainures de polissage. Les deux seuls exemplaires qui en aient été figurés [4] (pl. XXVII, 7, 8) — les pièces originales déposées au musée Louis-Finot à Hanoi m'étant actuellement inaccessibles — ne permettent pas de comparaison plus précise entre les pierres de la baie d'Along et les grès de Hang Gon.

Parmi ces derniers, une tablette rectangulaire, polie, portant un seul sillon (pl. XXVI, 10) ressemble à une « tablette à rainure » d'Oc Eo [5]; le motif central, brisé en son milieu, de la plaque de grès ferrugineux (pl. XXX, 5) rappelle, le symbole de la foudre et les *vajra* figurant sur des amulettes en étain d'Oc Eo [6]. Les sillons parallèles, et parfois accotés de sillons perpendiculaires (pl. XXX, 1 *b*) suggèrent une comparaison avec le décor d'un disque auriculaire en terre cuite de Samron Sen [7] (pl. XXVII, 9 *a*, *b*) dans lequel H. Mansuy voit des « signes scripturaires ».

En ce qui concerne les marques autres que les sillons, nous aurons peu à ajouter :

Les deux impressions spatulées relevées sont incomplètes; l'une d'elles cependant (pl. XXX, 4) semble avoir eu la forme d'un ovale à étranglement médian; elles rappelleraient des cuvettes de polissage si elles n'étaient pas de dimensions aussi réduites, et si, associées aux sillons, elles ne devaient avoir une signification comparable.

Les petites cupules, de dimensions inégales et de facture rapide et sommaire, voisinant avec des traits minces (pl. XXIX, 2) représentent ici ces marques, partout

---

(1) Finn D. J., *Archaeological Finds on Lamma Island near Hong Kong*, in *The Hongkong Naturalist*, vol. IV, Hongkong, 1933.

(2) Colani M., *Recherches préhist. en baie d'Along*, p. 15.

(3) Goloubew V., *L'Âge du Bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam*, p. 34.

(4) Colani M., *Découvertes préhist. dans les parages de la baie d'Along*.

(5) Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, t. II, pl. XI, 305.

(6) Malleret L., *ibid.*, pl. CIX.

(7) Mansuy H., *Nouvelles recherches... Somrong Sen*, pl. IV, 10.

fréquentes en Préhistoire, connues en Indochine dès le Hoabinhien [1], puis dans le Bacsonien [2] et le Néolithique supérieur [3]. Rappelons que deux cupules se voient également sur un peson décrit ci-dessus.

Les traits minces sont évidemment des signes et des dessins qui semblent aussi se rattacher à une tradition ancienne : dans le Hoabinhien et le Bacsonien sont connues des pierres gravées de groupes de traits parallèles, de carrés, de quadrillage, parfois associés à la « marque bacsonienne » [4]. Au groupe des pierres gravées de traits minces est à rapporter, pour complément et comparaison, une pièce que nous avons récemment trouvée sur le site de Go Rua, dans l'île de la Tortue, près Bien Hoa, site proche de Hang Gon et sans doute peu antérieur. Un débris de polissoir à cuvettes multiples, en grès, montre, sur l'une de ces cuvettes, des traits linéaires formant une marque bifide accotée d'un trait simple (pl. XXVI, 9); sur une autre cuvette constituant la face opposée se voit un trait simple, unique.

A Hang Gon, ces traits ont été faits avec d'autres outils que les sillons plus larges : plutôt qu'avec une pointe, avec une lame ou le biseau d'un tranchant aigu; en effet, le grès tendre a été coupé pour supprimer un petit relief de la roche près de l'un des traits du dessin (pl. XXX, 2); de même pour obtenir les deux courtes encoches visibles sur la pierre à sillons retaillée (pl. XXIX, 3). Bien que résultant de procédés différents, ces traits nous semblent avoir la même signification générale que les sillons et autres marques. Cette signification ne peut, pour l'instant, que faire l'objet d'hypothèses dont plusieurs peut-être sont applicables, selon leur nature, à ces signes variés : marques de numération ou de compte, symboles magiques ou rituels, mementos, écriture, ou enfin simples jeux.

L'HABITAT ET LE DOLMEN

A trois kilomètres au Nord-Ouest du site dont nous venons de décrire les vestiges, fut découvert en 1927 le « dolmen de Xuan Loc », coffrage de grandes dalles granitiques soigneusement équarries et assemblées par des rainures, entouré de piliers de granit et de grès [5].

Les dalles en sont comparées, pour leur facture, à celles de l'« édifice K » d'Oc Eo, sans doute inspiré par l'art pallava de l'Inde et qui présente des analogies avec des sanctuaires de l'Inde du Nord datés des IIe au Ve siècles A. D. [6]. Ce coffrage a été rapproché des tombes en dalles granitiques de l'État de Pérak, en Malaisie, qui contenaient poteries, perles en cornaline, bronze et fer [7]. Il est plus différent des véritables dolmens, en pierres brutes, décrits par M. Colani dans les champs funéraires mégalithiques du Haut Laos, qui ont livré céramique, perles de verre,

---

[1] Colani M., *L'Âge de la Pierre dans la province de Hoa-Binh*, p. 62. — Colani M., *Recherches sur le Préhistorique indochinois*, pl. LVII.

[2] Colani M., *L'Âge de la Pierre dans la province de Hoa-Binh*, p. 63. — Patte E., *Le Kjökkenmödding néolithique de Da But et ses sépultures* (*Thanh Hoa*), in *Bull. Serv. géol. Indochine*, vol. XIX, 3, Hanoi, 1932.

[3] Colani M., *Recherches sur le Préhistorique indochinois*, pl. LV, LVI.

[4] Colani M., *L'Âge de la Pierre dans la province de Hoa-Binh*, p. 73, pl. XII.

[5] *Les fouilles de Xuan Loc.*, in *Bull. Soc. Etudes indochinoises*, nouvelle série, t. II, nº 2, Saigon, 1927. — Bouchot J., *Quelques notes en marge de la découverte de Xuan Loc*, in *Bull. Soc. Études indochin.*, nouvelle série, t. IV, nº 2, Saigon, 1929. — Parmentier H., *Vestiges mégalithiques à Xuan Loc*, in *BEFEO*, t. XXVIII, Hanoi, 1929.

[6] Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, t. I, Paris, 1959, p. 262.

[7] Evans I. H. N., *On Slab-built Graves in Perak*, in *Journ. Feder. Malay States Museum*, XII, 5, Calcutta, 1928.

bronze et fer [1], soit un matériel analogue à celui des tombes de Pérak, de construction moins primitive.

Lors des fouilles qui ont dégagé et vidé le monument de Xuan Loc, peu d'observations concernant son mobilier ont été retenues. On a seulement signalé la présence, à l'intérieur du coffrage, de « restes de poterie en terre séchée, à différents niveaux », et, sous sa dalle inférieure, « des morceaux de poteries extrêmement friables qui tombaient en morceaux dès qu'elles étaient prises en main » [2]. Cependant, M. Malleret a bien voulu m'écrire qu'un témoin oculaire des fouilles lui dit avoir vu, lors du déblaiement du caveau, des séries de coupes à pied, en pâte micacée, alignées bord à bord, et contenant des débris calcinés. Ajoutons qu'en surface, et postérieurement aux fouilles, fut trouvé près du dolmen un anneau de bronze, de 150 millimètres de diamètre, 20 millimètres d'épaisseur, pesant 1,065 kilogramme [3].

Rien des poteries exhumées du dolmen n'a été apparemment conservé, ce qui rend toute comparaison impossible avec celles de l'habitat. Il est cependant permis de penser, sans pouvoir rien affirmer, qu'il existe une relation entre les uns et les autres et que le dolmen, et peut-être d'autres semblables à découvrir à proximité, a pu servir de sépulture collective aux restes (incinérés, si l'on retient les «débris calcinés» mentionnés ci-dessus ?) des habitants du site et d'autres hameaux du voisinage.

CONCLUSIONS

L'habitat de Hang Gon apporte une nouvelle contribution à la connaissance du peuplement préhistorique du Sud-Vietnam méridional, où l'absence de grottes, tout au moins à l'Est du Mékong, et le couvert forestier rendent malaisée et fortuite la découverte de ses vestiges.

Cependant, les trouvailles sporadiques, témoignant sans doute d'habitats similaires, et les récoltes plus abondantes faites sur des sites mieux connus [4] montrent que ce peuplement y a été aussi dense que dans d'autres régions indochinoises, telles par exemple que le Nord-Vietnam, tout au moins à la fin du Néolithique, des périodes plus anciennes, Hoabinhien et Bacsonien, n'y étant pas encore attestées. La plupart de ces trouvailles en effet indiquent un Néolithique supérieur auquel Hang Gon se relie par son outillage lithique. Toutefois, le site d'Anh Hung, près de Bien Hoa, a donné, avec des outils plus nombreux de pierre polie, des haches de bronze [5], ce qui permet, sinon dans le détail, ce matériel n'étant pas décrit, un rapprochement encore plus précis avec Hang Gon, où l'usage du bronze, concurremment à la pierre, est attesté par les moules ci-dessus décrits.

---

(1) Colani M., *Mégalithes du Haut Laos.*

(2) *Les fouilles de Xuan Loc,* loc. cit.

(3) Malleret L. et Taboulet G., *La Cochinchine dans le passé* (Foire-Exposition de Saigon, Pavillon de l'Histoire), in *Bull. Soc. Etudes indoch.*, nouvelle série, t. XVII, nº 3, Saigon, 1942.

(4) Sur ces sites et trouvailles, cf. résumés ou mentions *in* Barthère et Repelin, *Notes pour servir à l'étude du Préhistorique indochinois*, in *Mém. Soc. archéol. de Provence*, t. I, Marseille, 1911. — Lévy P., *Recherches préhist. dans la région de Mlu Prei*, p. 70 (site de Rach Nui, Cholon). — Saurin E., *Le cadre géologique de la Préhistoire dans l'Indochine du Sud-Est*, in *The University of Manila, Journal of East Asiatic Studies*, I, nº 3, Manila, 1952. — Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, t. II, p. 4 et suiv.

Il faut leur ajouter les ouvrages circulaires en terre (Malleret L., *Ouvrages circulaires en terre dans l'Indochine méridionale*, in *BEFEO*, t. XLIX-2, Paris, 1959), qui, par leur plan tout au moins, diffèrent du site de Hang Gon.

(5) Malleret L., *L'archéologie du delta du Mékong*, t. II, p. 6.

Des comparaisons peuvent s'établir avec les gisements cambodgiens de Samron Sen et de Mlu Prei, où voisinent aussi pierre et bronze, et nous les avons mentionnées au cours de ces pages. Mais la poterie d'Hang Gon, sans décor, tournée, semble avoir peu d'affinités avec celle de Samron Sen et paraît plus évoluée. A Mlu Prei, des outils de fer ont en outre été recueillis; et le fer, dans l'état actuel de nos récoltes, fait défaut à Hang Gon. Dans certains gisements de Mlu Prei, l'O Pie Can notamment, le fer paraît, sur le terrain, postérieur au reste du matériel, et témoigner d'une occupation continue; dans d'autres par contre, à l'O Yak, de nombreuses perles de verre ont été trouvées [1]. Ces perles, qui manquent aussi à Hang Gon, relient ce site à des milieux où l'emploi du fer est bien affirmé et déjà répandu, concurremment au bronze : champs mégalithiques du Haut Laos, jarres de Sa Huynh.

Perles et fer sont aussi livrés par les sites de Dong Son, dans le Nord-Vietnam et d'Oc Eo, dans le Transbassac, souvent cités dans notre étude, et qui, par certains objets importés de la Chine ou de l'Inde, ou nettement issus de leur influence, ont fourni des repères chronologiques : du IIe siècle B. C. à la fin du Ier siècle A. D. pour Dong Son, du IIe au VIe siècle A. D. pour Oc Eo. Mais, à Dong Son, le bronze prédomine et la pierre polie, sinon la pierre, ne paraît plus guère employée. Avec la culture plus tardive d'Oc Eo, notre matériel présente encore moins de rapports; il ne contient ni objets d'étain ni poteries caractéristiques, telles que fourneaux ou cruches à bec; les deux pierres à sillons que nous avons rapprochées d'objets d'Oc Eo sont insuffisantes pour établir des relations certaines.

Ainsi, nos vestiges d'Hang Gon peuvent s'emplacer typologiquement entre le matériel de Samron Sen et celui de Dong Son; sans doute aussi chronologiquement, bien qu'il puisse y avoir juxtaposition de cultures plus ou moins évoluées.

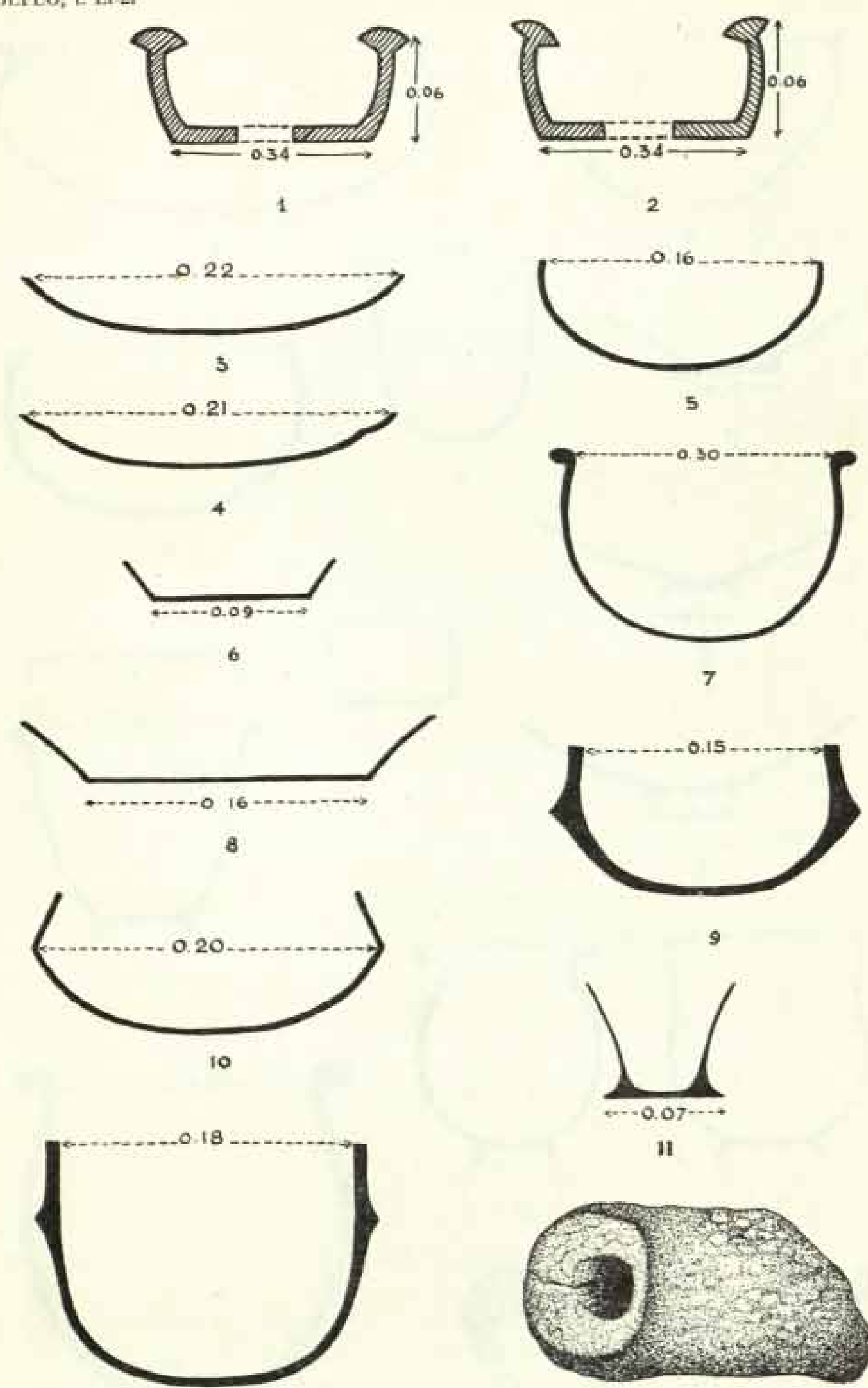
Aussi bien, une datation absolue est-elle possible par le radiocarbone de nos tessons à dégraissant charbonneux. Cette analyse est en cours; ses résultats, qui seront ultérieurement commentés — leur attente ne nous faisant point différer la publication de cette étude — établiront l'âge du site de Hang Gon qui représente l'un de ces milieux néolithiques dans lesquels, dès le IVe siècle avant notre ère, selon les conclusions de M. O. Janse sur Dong Son, se sont introduits la connaissance du bronze et la pratique de sa métallurgie. Et soulignons que les moules de Hang Gon témoignent, une fois de plus, de la fabrication locale, même en de modestes villages, d'objets de ce métal.

Indépendamment de leur âge, ces milieux et ceux qui leur ont succédé attestent une communauté culturelle foncière, sans doute réalisée dès la fin du Bacsonien, où s'établissent puis prédominent dans la péninsule indochinoise la race et la culture indonésienne. Et c'est pourquoi les affinités de nos objets sont nombreuses, et dans le temps, et dans l'espace; celles des formes de poteries notamment nous ont amené à citer, avec des gisements néo et énéolithiques, les sites proto-historiques connus en Indochine; les pierres à sillons permettent des rapprochements avec les cultures néolithiques littorales du Centre et du Nord-Vietnam.

Cette unité culturelle subsiste d'ailleurs toujours dans les régions que n'ont pas encore englobées les civilisations périphériques. Et l'ancien habitat de Hang Gon évoque ces villages temporaires modernes qu'établissent les tribus moïs et qui trouent de leurs changeantes clairières le manteau monotone de la forêt.

---

[1] Lévy P., *Recherches préhist. dans la région de Mlu Prei*, p. 41.



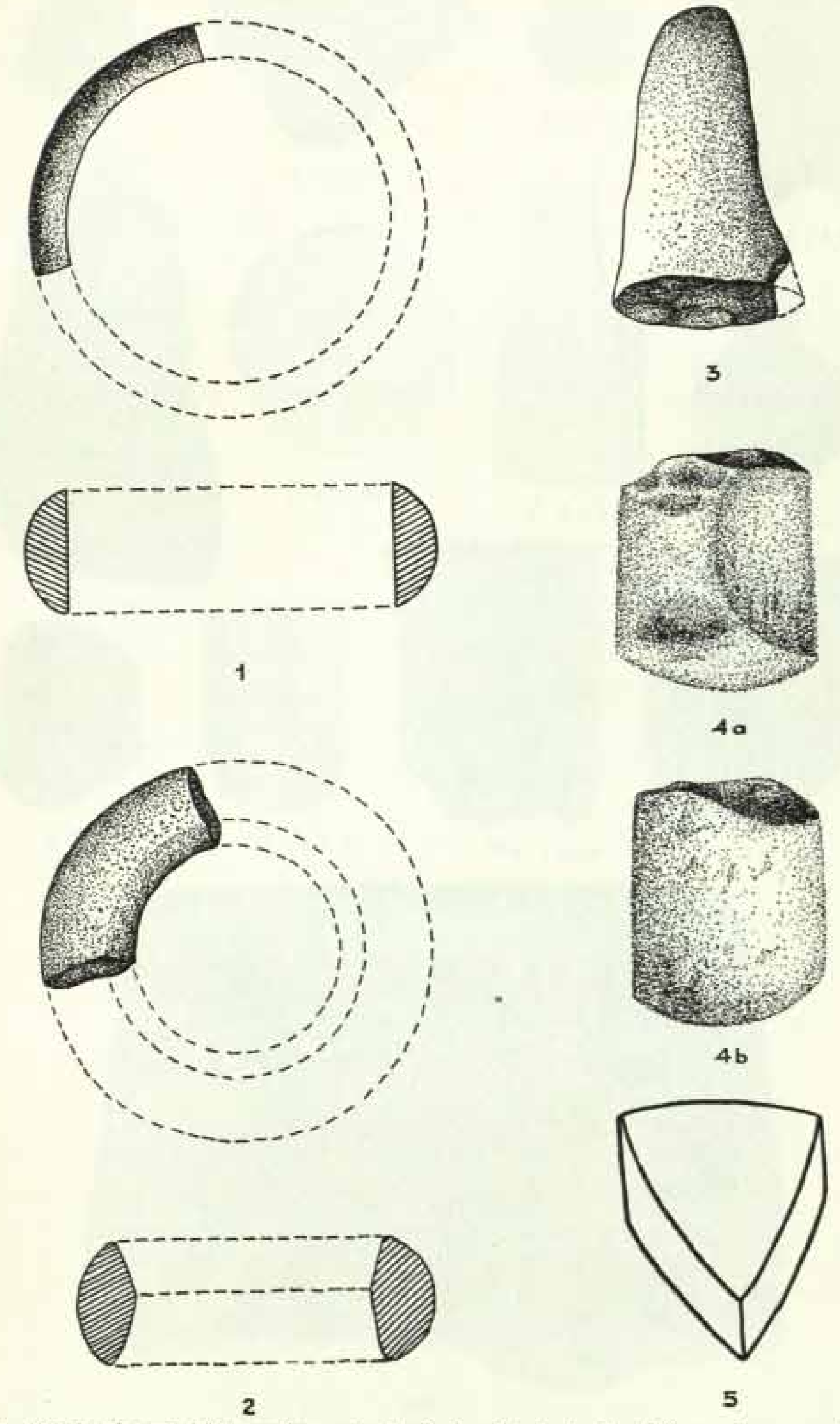
1-12. Formes de poteries (*1, 2* : supports de vases);
13. Perle ou peson de terre cuite (grandeur nature).



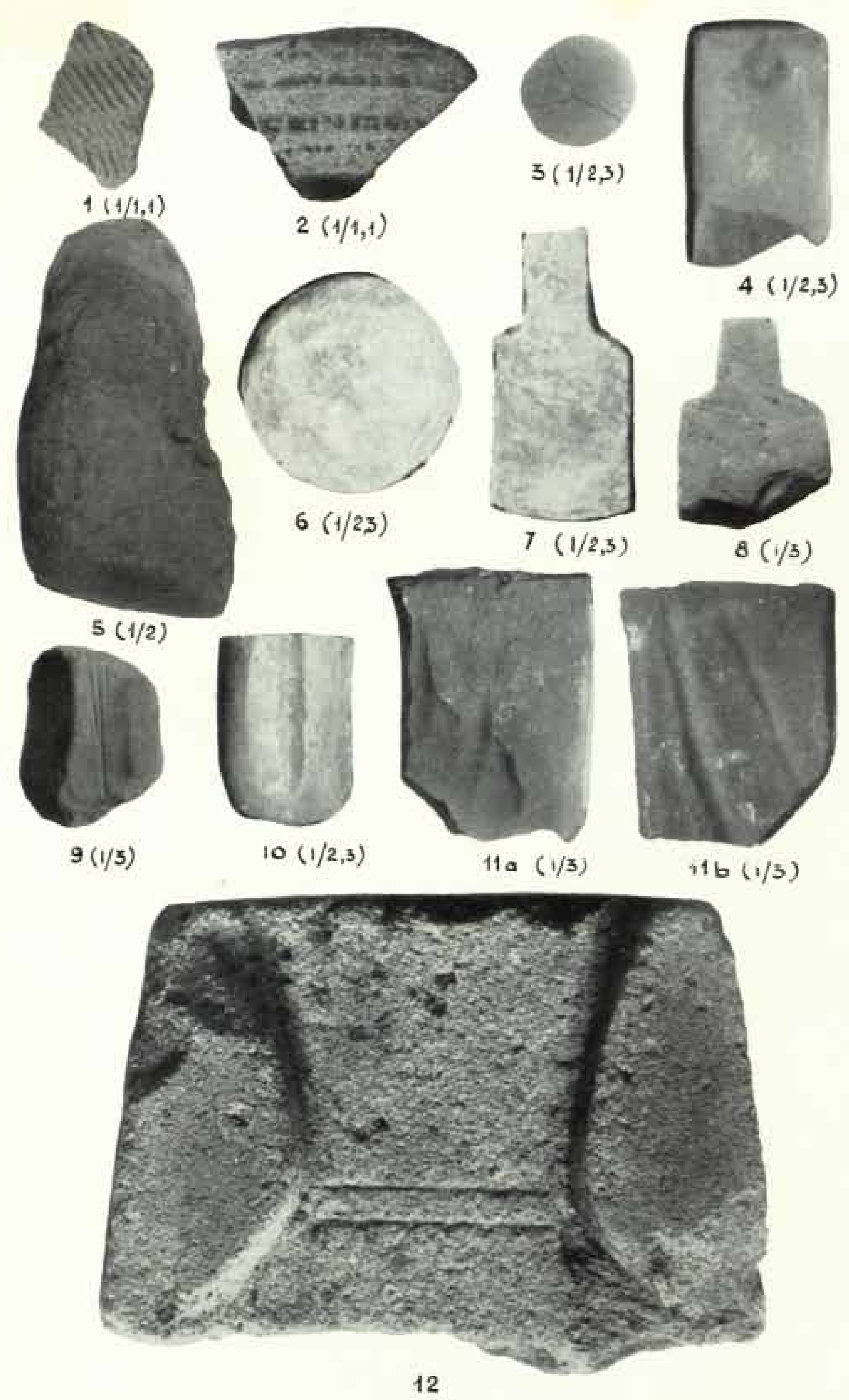
1-17. Formes de poteries.



1-5. Éclats d'augite (grandeur nature); *6.* Peson de grès à gorge et à cupules (*6 a*, partie subsistante, grandeur nature; *6 b*, section transversale; *6 c*, section longitudinale de la pièce complétée); *7.* Fragment de moule de hache (*7 a*, face-matrice; *7 b*, section transversale de la valve); *8.* Pilon de grès (*8 b*, section transversale) [grandeur nature].



1. Bracelet de grès (4/5e grandeur nature); *2.* Bracelet de basalte (1/2 grandeur nature); *3.* Tenon d'un outil spatulé, en grès (grandeur nature); *4 a, 4 b.* Les deux faces d'un racloir en phtanite; *5.* Coin en basalte (2/3 grandeur nature).



1-2. Tessons décorés; *3.* Rondelle en terre cuite; *4.* Hache à talon droit ou plaquette en quarzite; *5.* Herminette polie au tranchant seulement; *6.* Boule de basalte; *7.* Hache à tenon; *8.* Hache à tenon à tranchant retaillé; *9.* Fragment de polissoir à cuvettes gravé de traits (site de Go Rua, île de la Tortue, près Bien Hoa); *10, 11.* Pierres à sillons (*11 a, 11 b,* les deux faces de la même); *12.* Moitié de valve d'un moule de hache (grandeur nature).

d

1

2

3

4

5

6

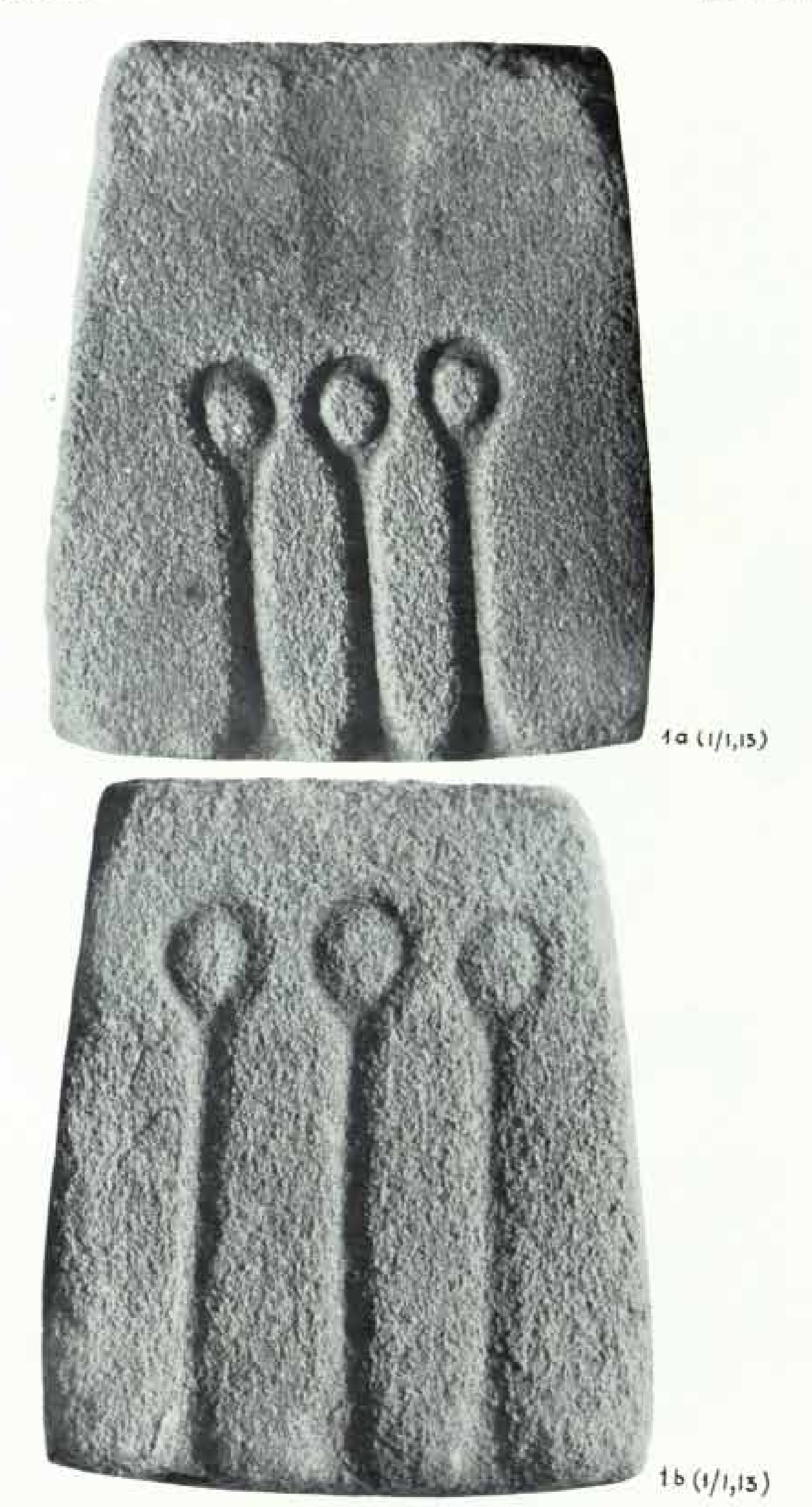
7

9 a

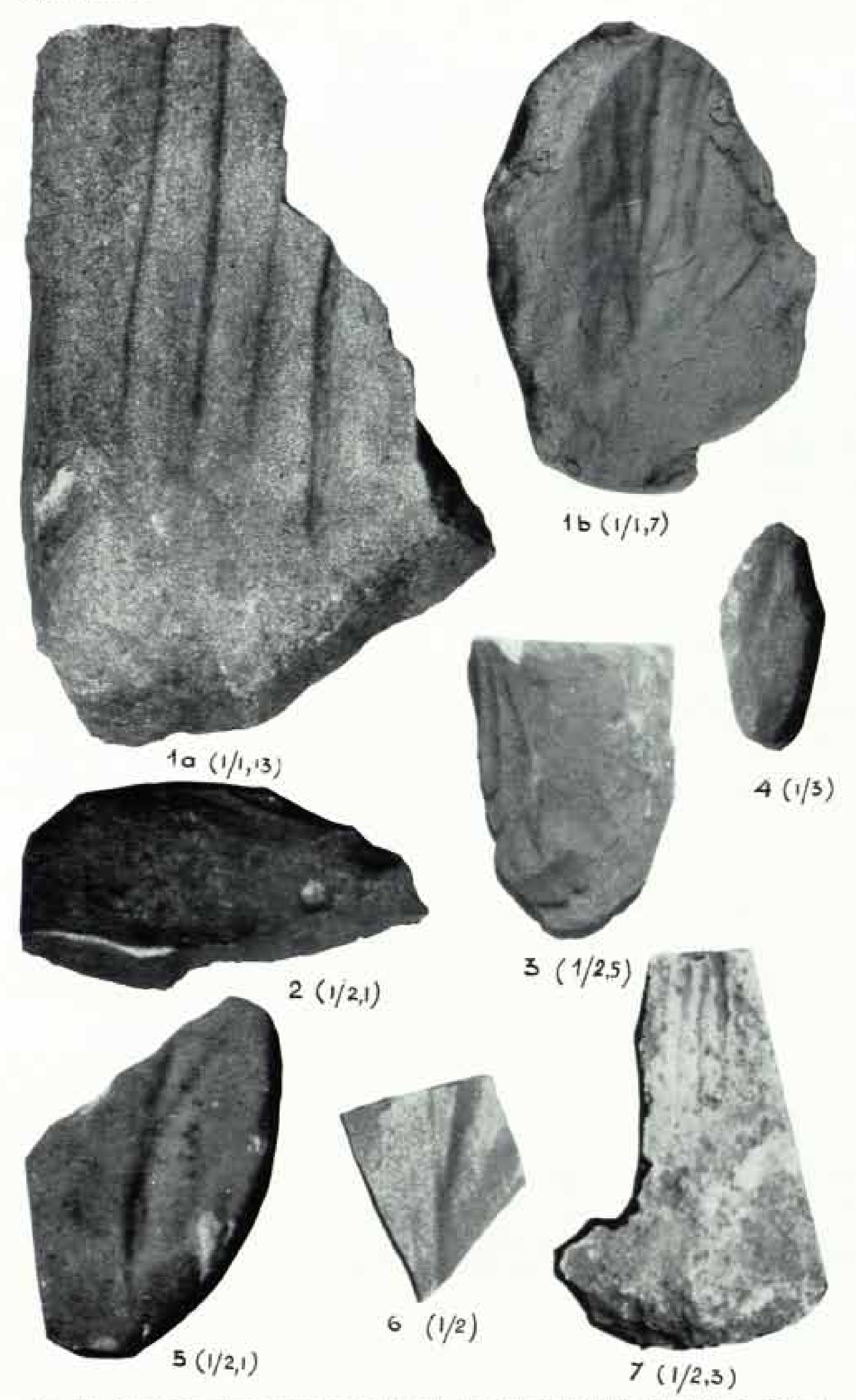
8

9 b

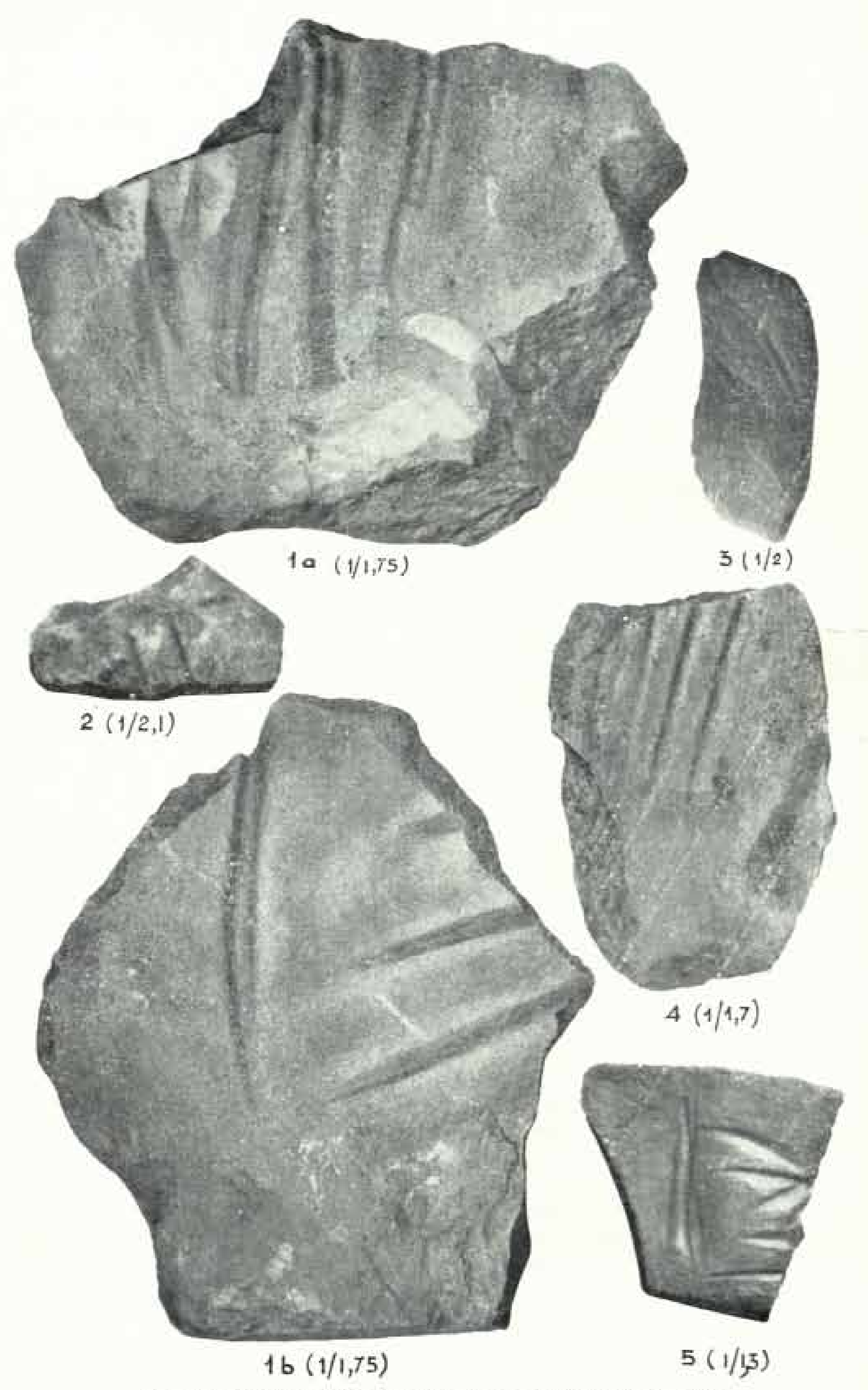
1. Valve reconstituée du moule de hache précédent; *2.* Moule de hache de Ban Giang, Tonkin (d'après V. Goloubew, *L'Âge du Bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam*, pl. X); *3.* Hache de bronze de Luang Prabang (d'après H. Mansuy, *L'industrie de la pierre et du bronze dans la région de Luang Prabang*, pl. V, 10); *4* et *6.* Haches de bronze de Luang Prabang (d'après Massie et Lefèvre-Pontalis, *Objets des Âges de la Pierre et du Bronze ...*, pl. III et V, 10); *5.* Hache de bronze du Nord-Annam, collection d'Argence, musée de Saigon (grandeur réduite); *7* et *8.* Pierres à sillons de la baie d'Along (d'après M. Colani, *Découvertes préhistoriques dans les parages de la baie d'Along*, pl.); *9 a, b.* Les deux faces d'un disque auriculaire en terre cuite de Samron Sen (d'après H. Mansuy, *Nouvelles recherches... à Samron Sen*, p. IV, 10).



1 a, 1 b. Les deux faces d'un moule à épingles.



1 a, 1 b. Deux faces d'une pierre à sillons; (*1 b*, moulage de la partie sillonnée); *2.* Pierre à cupules et traits; *3.* Pierre à sillons taillée (sillons verticaux et latéraux, à gauche, recoupés par deux encoches horizontales); *4.* Pierre à sillons taillée; *5*, *6* et *7*. Pierres à sillons.



1 a. 1 b. Deux faces d'une pierre à sillons; *2.* Pierre gravée de traits; *3.* Pierre à sillons courbes; *4.* Pierre à sillons et à marque spatulée (à droite); *5.* Pierre à sillons.

RECHERCHES SUR L'« ÉROSION » DES GRÈS DES MONUMENTS D'ANGKOR

par

Jean DELVERT

(Travail publié avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique)

À la mémoire
de mon père Charles Delvert
et de ma mère

Les monuments construits par les Khmer, du IXe au XIIIe siècle dans la région de Siemréap, à Beng Mealea, à Hariharalaya (groupe de Roluos), à Angkor surtout, constituent un admirable ensemble architectural, un des plus beaux qui soient au monde. Ils ne représentent cependant qu'une partie des temples édifiés à cette époque : il faudrait y ajouter dans le Cambodge septentrional les monuments des Koulen (site du mont Mahendra, IXe siècle), de Koh Ker (1re moitié du Xe siècle), de Prah Vihear (XIe siècle), du grand Prah Khan (de Kompong-Svay, XIe et XIIe siècle), de Banteay-Chhmar (XIIe et XIIIe siècle) sans parler de très nombreux groupes ou monuments moins importants dans d'autres provinces du royaume, Phnom Chisor (XIe siècle), Ta Prohm de Tonlé Bati (XIIe siècle). Mais les monuments des groupes d'Angkor et de Roluos sont les plus accessibles, les plus justement célèbres, et, sans doute, les plus beaux.

Ces monuments, pour la plupart, ont été découverts en ruines. Architectes de génie, les Khmer étaient médiocres maçons : édifices sans fondations; *pierres non cimentées* et très exceptionnellement crochetées de fer; *voûtes à encorbellement*. Ta Prohm présente encore, actuellement, l'image des temples khmer avant l'admirable travail de l'École française d'Extrême-Orient.

Il est cependant une marque du temps moins évidente, mais peut-être plus redoutable : les pierres elles-mêmes ont été attaquées. Le gros œuvre des monuments, certes, est généralement édifié en « latérite » (*thmar bay kriem* « la pierre qui res-

semble à du riz grillé »), de couleur rouge sombre, dure, alvéolaire; cette « latérite » est intacte ou presque. Dans les temples-montagnes, y compris Angkor Vat, l'édifice de « latérite » d'ailleurs n'est qu'un cadre; le cœur de la pyramide est en terre, essentiellement sableuse. Dans les monuments les plus anciens, les sanctuaires (Prasat) sont en briques cuites, en assez bon état; portes et fenêtres de ces sanctuaires sont en *grès*. Dès la fin du IXe siècle, cependant, la pyramide du Bakhong (groupe de Roluos) est revêtue de grès. De même sont entièrement revêtus de grès, les grands temples des XIe et XIIe siècles : Banteay Samré, Angkor Vat, Bayon, Prah Khan, Ta Prohm; sont en grès, tours et Prasat, et les bas-reliefs (scènes guerrières, religieuses ou familières; prêtresses statiques ou Devatā, danseuses sacrées ou Apsara). Le grand temple de Beng Mealea est entièrement en grès. Sont en grès également les statues en ronde-bosse, recueillies, pour la plupart, dans des musées (musée de Phnom Penh et, pour quelques pièces, musée Guimet de Paris).

Certains de ces grès ont subi gravement l'atteinte de l'érosion «lato sensu». C'est cette atteinte que nous voudrions étudier. Peut-être pourrons-nous être ainsi de quelque utilité aux conservateurs des monuments et aussi contribuer à l'étude de l'évolution des grès en climat tropical.

Nous voudrions, au début de cette étude, remercier tous ceux qui nous ont aidé et notamment Mme M. Champagne, Mme M. Ters, Mlle S. Berthellier, MM. E. Saurin, R. Triau, J. Le Morvan, R. Lafabrègue, A. Mottard, J. Pochon, J. Bredillet, J. Huet, Cl. Guez, H. Merx, Patureau, abbé P. Bordet.

Enfin c'est pour nous un agréable devoir d'exprimer notre profonde reconnaissance à M. le professeur Pierre Birot qui a choisi le sujet de cette thèse, a orienté nos travaux et suivi avec une grande bienveillance ces recherches.

CHAPITRE I

LES FAITS D'ÉROSION

Les photos jointes donnent une idée de ce que sont les principaux faits d'érosion « lato sensu » pour quelques-uns des temples. Parfois des portions saines de la pierre sont enlevées, sans altération apparente; parfois, au contraire, la pierre est altérée. Dans le premier cas, l'érosion peut être liée à la structure de la roche : détachement de blocs géométriques suivant des *diaclases-délitage* d'écailles suivant des lits de stratification; elle peut, aussi, être indépendante de cette structure : écailles ou plaques saines, de dimensions restreintes, sont enlevées, parallèlement à la surface de la pierre sculptée, par *desquamation*.

Dans le second cas, il y a le plus souvent *effritement* par plaquettes, paillettes ou même grains avec modification apparente de la texture de la roche. Cet effritement aboutit à une *usure simple* de la pierre, ou encore à son *fendillement*, à la fois parallèlement et perpendiculairement à la surface, ou encore à un fendillement compliqué de *gondolement* avec chute de plaques entières, ou encore à une *érosion alvéolaire*. Mais l'altération peut encore se traduire par la constitution de

croûtes, croûtes brunâtres sans érosion « stricto sensu » et surtout *croûtes blanchâtres* accompagnées d'un « gonflement » de la roche.

Dans la pratique, les phénomènes sont souvent complexes et groupent des faits de nature différente (par exemple le délitage peut se compliquer d'effritement et d'altération avec croûtes).

Les temples khmer sont, soit des *temples-pyramides* dont le gradin supérieur est couronné de *tours sanctuaires* (Prasat), soit des *temples-cloîtres* à enceintes et galeries concentriques avec, au centre, un quinconce de tours sanctuaires. L'ensemble est carré ou rectangulaire, orienté aux points cardinaux l'ouverture étant presque toujours à l'Est. Les portes des enceintes ou des sanctuaires comprennent toujours un *seuil* (pl. XXXI) (1), des jambages (2), un linteau (3); et en outre, un *linteau décoratif* (4), des *pilastres* (5) et un *tympan* (6). Des fausses portes sont habituelles aux orientations autres que l'Est. Les murs sont décorés très fréquemment de *fausses fenêtres à colonnettes*, ou de *bas-reliefs* (pl. LXV).

Dans les temples-pyramides, les parois des gradins sont tantôt verticales et unies (Bakhong-Bakheng), tantôt concaves et moulurées en tores (Angkor-Vat - Takéo). Les voûtes des galeries étroites ou des sanctuaires sont à encorbellement : de ce fait elles sont souvent effondrées; en tout état de cause, elles sont rarement imperméables puisque non cimentées.

ANGKOR VAT

Construit dans la première moitié du XIIe siècle, Angkor Vat est le plus célèbre des temples khmer. *Orienté à l'Ouest*, le monument est contenu dans un rectangle de 1.500 mètres environ sur 1.300, y compris l'encadrement de douves (larges de 190 mètres). L'enceinte extérieure (1.025 mètres sur 800) est en latérite; sont en *grès gris* toutefois l'entrée occidentale avec son Gopura (vestibule) et les trois vestibules plus modestes aux autres points cardinaux. A l'intérieur de cette enceinte, à 350 mètres de l'entrée occidentale, le temple lui-même concilie les deux formules, ailleurs distinctes de la pyramide et du cloître à enceintes concentriques. Il se compose, en effet, d'une pyramide à trois gradins; mais chaque gradin est couronné d'une enceinte à galeries avec quatre Gopura et quatre tours d'angle. La terrasse supérieure, au 3e étage, porte quinconce de tours. Le parement des gradins, les galeries des enceintes, les tours sont en grès gris.

Les faits d'érosion n'ont été étudiés qu'en quelques points de cet immense ensemble.

1. *Gopura Ouest de l'enceinte extérieure. Préau cruciforme.*

Le Gopura comprend trois corps. Le corps central a portique à l'Ouest, portique à l'Est et vestibule proprement dit sous voûte. Chaque portique se compose de deux rangées centrales de piliers carrés, et de deux rangées latérales. Aussi bien à l'Ouest qu'à l'Est les voûtes que supportaient ces piliers sont effondrées.

Les piliers centraux sont érodés à la base de tous côtés; les piliers latéraux ne sont atteints qu'à leur base interne (pl. XXXII). Jambages, pilastres et colonnettes des portes sont attaqués de même à la *base*. L'érosion se traduit, sur les jambages, par un évidement en arc de cercle, assez régulier et « feuilleté », le centre étant plus atteint que les côtés (pl. XXXIII). Les colonnettes s'écaillent, les *seuils* des portes

sont usés et creusés (effritement ?), les *linteaux* s'écaillent sur leur face inférieure en *lames* parallèles (délitage ?)

	HAUTEUR DE L'ÉROSION		PROFONDEUR de l'érosion
	sur le côté	au centre	
	mètre	mètre	mètre
Portique Ouest :			
2e pilier Sud... face Nord..........	0,56	0,47	0,12 pl. XXXII
2e pilier Sud... face Sud..........	0,54	0,47	0,12 pl. XXXII
3e pilier Nord : face Ouest..........	0,35	0,39	0,06
Jambages...... 1re porte Sud.......	0,36		0,07
Jambages...... 1re porte Nord......	0,33		0,07
Jambages...... 2e porte Sud........	0,12	0,29	0,035
Jambages...... 2e porte Nord.......	0,13	0,30	0,030
Jambages...... 3e porte Sud........	0,13	0,32	0,025
Jambages...... 3e porte Nord.......	0,20	0,54	0,032 (pl. XXXIII)
Portique Est :			
2e pilier Sud : face Est..............		0,80	0,18
Porte : jambage Nord................	0,30	0,54	0,032

L'érosion préférentielle à la base, prédominante, peut donc atteindre une profondeur de 18 centimètres sur une hauteur de 80 centimètres.

La face orientale de l'entrée, de part et d'autre du Gopura, est un mur plein, orné de fausses fenêtres à colonnettes. Le mur tombe sur le soubassement par une moulure en quart de cercle : cette moulure est *desquamée* en plaquettes saines d'épaisseur régulière (12-15 mm) qui se détachent très aisément à la main.

Sous la voûte centrale du vestibule, les murs sont effrités et écaillés à la base sur une hauteur maxima de 0,50 mètre; les écailles sont minces (1 mm); les murs s'effritent également en haut, au-dessous de l'encorbellement. Le centre des murs est intact. Les pierres des voûtes elles-mêmes sont souillées de *traînées* correspondant à des infiltrations d'eau par les joints et, par endroits, de *croûtes blanchâtres*.

La même disposition architecturale et les mêmes phénomènes d'érosion se retrouvent :

— au Gopura occidental de la 3e enceinte (1er étage du temple) où l'érosion préférentielle à la base peut atteindre un mètre;

— dans la galerie de la 1re enceinte (3e étage du temple).

On note donc une érosion préférentielle à la base très généralisée, particulièrement nette au bas des piliers et des jambages de porte — et d'autre part, là où les voûtes sont conservées, une altération des pierres de la voûte qui prennent parfois un aspect grumeleux avec présence de croûtes blanchâtres.

Phénomènes analogues aux *galeries extérieures de la 3e enceinte*, les célèbres galeries aux bas-reliefs : les bas-reliefs situés au milieu des panneaux internes à un mètre environ du dallage sont intacts; les panneaux sont écaillés (effrités ?) plus haut et plus bas. Vers l'extérieur, ces galeries sont abritées par des voûtes soutenues de piliers internes et externes; les piliers internes sont tous attaqués à la base (hauteur d'érosion : 0,28 m); les piliers externes ne sont qu'à peine attaqués sur leur face interne.

Enfin, les faits sont également assez identiques au *Préau cruciforme* (entre 1er et 2e étage).

Les beaux piliers internes sont attaqués à la base par toutes leurs faces sur une hauteur de *0,30 m* environ : la pierre se défait en petites écailles minces; l'érosion dépasse 0,10 mètre d'épaisseur; les parties latérales des faces sont plus attaquées que les parties centrales. Ces beaux piliers décorés d'ascètes en prière sont ainsi menacés d'effondrement (pl. XXXIV); au bas de chaque pilier, sur les dalles, on trouve un *dépôt blanchâtre et de la mousse*. Les piliers externes, plus minces, ne sont pas attaqués à la base sauf parfois sur leur face interne (pl. XXXV). Les *dalles* sont creusées d'*alvéoles à fond plat*.

Les escaliers sous voûte qui mènent du préau cruciforme au 2e étage sont complètement érodés; les sculptures ont disparu. La pierre semble avoir fondu et avoir été cimentée par des *dépôts blancs et brunâtres* (pl. XXXVI).

PRÉAU CRUCIFORME À BASSINS

(piliers centraux)

		HAUTEUR DE L'ÉROSION		PROFONDEUR de l'érosion
		sur le côté	au centre	
		mètre	mètre	mètre
1er pilier Sud ..	face Sud (ext.)......	0,31	0,43	0,07
	face Nord (int.).....	0,32	0,37	0,03
2e pilier Sud...	face Sud (ext.)......	0,30	0,32	0,04
	face Nord (int.)......	0,38	0,17	0,12
	face Est...........	0,53	0,23	0,12
3e pilier Sud : face Est..............		0,34	0,315	0,12 (photo)
1er pilier Nord..	face Nord (ext.).....	0,32	0,35	0,01
	face Sud (int.).......	0,29	0,35	0,05
2e pilier Nord : face Ouest...........		0,35		0,04
3e pilier Sud...	face Sud (ext.)......	0,42	0,42	0,08
	face Nord (int.)......	0,29	0,26	0,02
	face Est...........	0,34	0,12	
Gopura (1re enceinte) :				
1re porte Ouest..	jambage Sud........	0,43		0,08
	pilastre Nord........	0,65		0,12

2. *Parois moulurées des gradins.*

Les parois du soubassement des 2e et 3e étages sont des parois sous corniche, dessinant une concavité, à profil mouluré en tores. Les moulures étaient finement ciselées. Elles sont parfois intactes; parfois, au contraire, elles ont littéralement éclaté en minces écailles (1 mm) plus ou moins parallèles à la surface; ces parties érodées qui atteignent 96 millimètres de large forment de grandes coulées verticales généralement claires parce que dépourvues de lichens (profondeur 3 à 4 cm maximum); les parties intactes sont, soit claires, soit sombres parce que revêtues de lichens. Les parois dessinent des festons : aux angles *rentrants*, on trouve fréquemment des *alvéoles* (pl. XXXVII).

3. *Tours d'angles.*

Les phénomènes les plus désastreux concernent les *panneaux intérieurs* exposés à l'*Ouest et au Sud* au pied de la tour *Nord-Est* de la 2e enceinte (pl. XXXVIII et XXXIX). Les panneaux décorés de Devâta sont *gondolés* et se détachent par *plaques entières;* la pierre est percée de petits trous, fendillée de fentes minces, *craquelée;* le dessous des plaques est *pulvérulent*. Les Devâtas fondent littéralement. Les plaques ont une épaisseur de 2 à 8 centimètres au maximum. Des traînées brunâtres souillent les panneaux, ainsi que, dans les parties les plus basses, des dépôts sableux en « nids d'abeilles » et des *algues brun-rouge*. Au-dessous des panneaux, le soubassement (un mètre de haut environ) mouluré, dessine des festons : dans un angle rentrant exposé au Sud ont été creusées trois *alvéoles* profondes de 0,06 mètre et de diamètres 0,21 mètre, 0,20 mètre et 0,15 mètre.

Toujours dans la 2e enceinte, les panneaux situés au pied intérieur de la tour Nord-Ouest présentent des fissures qui annoncent des phénomènes identiques à ceux de la tour Nord-Est; les panneaux de la tour Sud-Est présentent des traces d'effritement à leur base et des alvéoles dans les angles rentrants; ce dernier phénomène est seul visible à la tour Sud-Ouest (faisant face au Nord-Est).

Phénomènes identiques sur les panneaux faisant face au Sud et à l'Ouest de la tour d'angle Nord-Ouest de la 1re enceinte (3e étage).

4. *Les plaques de grès* qui constituent les *toits* des galeries sont intactes, de même d'ailleurs que les *parties hautes extérieures* de chaque enceinte ou de chaque galerie.

Les *dalles* de grès sur chaque gradin, sur la *grande chaussée* qui mène au temple, sont *desquamées* en petites écailles inférieures en épaisseur au millimètre. Elles sont creusées d'alvéoles sous les galeries du préau cruciforme. Ces dalles ont généralement une couleur rouge-brun.

VAT PHNOM BAKHENG

Le temple du Phnom Bakheng contruit vers 895 en grès gris est bâti sur le haut de la colline (65 mètres) qui porte ce nom. C'est un « temple-pyramide » à cinq gradins; l'étage supérieur est couronné d'un quinconce de sanctuaires : quatre tours d'angles réduites à quelques pans de murs et un Prasat central dont l'étage supérieur est effondré. L'intérieur de la pyramide est constitué non par un remblai mais par la roche en place taillée; le parement de grès repose directement sur la roche dans les deux premiers gradins; il en est séparé par des blocs de latérite pour les trois derniers. Ce parement est vertical et uni. La pyramide est carrée à la base et au sommet; chaque face regarde vers un point cardinal.

1. *Les murs de grès de la pyramide* sont assez uniformément desquamés.

Presque sur chaque moellon, reste en relief, au centre, une plaque-témoin de la surface primitive noircie par des lichens; tout autour cette surface a disparu et la roche est de couleur jaunâtre (pl. XL). Cette desquamation, aux encoignures, concerne plusieurs faces de la même pierre [1]. Les plaques enlevées, saines d'apparence, ont une épaisseur très *régulière* (6 mm).

---

[1] Même phénomène de desquamation sur les murs également verticaux et unis du temple de Bakhong (Roluos).

2. *Prasat central* (Extérieur).

Il présente le rare avantage de présenter 4 faces semblables ouvertes aux quatre points cardinaux; elles seront étudiées en détail ci-dessous (chap. II).

Les phénomènes d'érosion sont peu marqués dans l'ensemble et ne présentent pas de différences très sensibles entre les faces. Les linteaux des quatre portes sont *fendus* et même brisés : ils ont dû (sauf à l'Ouest) être soutenus ou reconstitués par des moyens de fortune; les *seuils* des portes sont usés; les *dalles* de la plate-forme supérieure sont desquamées. Les colonnettes d'encadrement des portes ont disparu ou sont reconstituées. Pas d'érosion à la base des *jambages* de porte.

Il faut noter, par contre, *l'usure de tous les pilastres d'angle* des portails situés dans une sorte de rentrant entre panneau et portail. D'autre part les angles rentrants du soubassement sont, à deux exceptions près, creusés d'*alvéoles.*

3. *Intérieur du sanctuaire central.*

La voûte a disparu. Les moellons à l'intérieur sont tous décapés selon des lignes nettes qui feraient croire à des coups. Des blocs sains ont été détachés. Le décapage est particulièrement net autour des portes.

BAYON (début XIIIe siècle)

Le Bayon est le célèbre temple aux tours à visage. Le grès de ces tours est en bon état (pl. XLI); de même celui des ravissantes «Apsaras» des piliers; de même encore celui des bas-reliefs dont l'intérêt historique est si connu. Les piliers carrés qui pour la plupart ne supportent plus rien ne sont presque jamais attaqués. Par contre, les jambages des portes sont parfois érodés à la base; ils sont surtout atteints en leur milieu : la pierre se décolle et sonne creux (délitage?).

	HAUTEUR de l'érosion	PROFONDEUR de l'érosion
	mètre	mètre
Face Nord, 1er étage, porte : jambage Est	0,37	0,01
Prasat central, 2e porte Est : jambage Sud.........	0,33	0,01
Vestibule Est : pilier Sud	0,33	0,01
Vestibule Ouest, porte Sud : jambage Est	0,40	0,034

TA PROHM (1186)

Le temple de Ta Prohm a été laissé par les conservateurs de l'École française d'Extrême-Orient à peu près dans l'état où ils l'ont trouvé, et donc en milieu forestier. Mousses, lichens, algues encrassent et empâtent les sculptures. Les phénomènes d'érosion sont ainsi moins évidents à l'extérieur : piliers usés à leur partie inférieure (effritement); usure à la base des fausses portes sans écaillement ni feuilletage (effritement) [pl. XLII]; attaque à la base des jambages de porte (délitage). Les *linteaux* sont écaillés (délitage?). Les *jambages* sont également atteints en leur *centre;* la pierre s'y gondole et se détache comme du carton; elle

sonne creux à des endroits qui paraissent cependant intacts; le phénomène est très marqué même sous voûte là où il n'y a ni lumière, ni soleil, ni même pluie (délitage?). Le même phénomène se retrouve aux linteaux. Sous voûte la pierre est couverte d'algues vertes, mais semble assez saine.

	HAUTEUR de l'érosion	PROFONDEUR de l'érosion
	mètre	mètre
Gopura Ouest :		
Porte Est : jambage Sud	0,33	0,025
Entrée ouest :		
1re porte, jambage Sud	0,72	0,024
2e porte, jambage Sud	0,42	0,020
4e porte, jambage Nord	0,32	0,015
1er Prasat Ouest :		
2e porte, jambage Nord	0,54	0,020
2e porte, jambage Sud	0,45	0,05
Petit pavillon Nord, porte Est, jambage Sud	1,12 0,26	0,01 0,039
1er pavillon Ouest, côté Sud :		
Porte intérieure, jambage Est	0,82	0,07 sous voûte
Porte intérieure, jambage Ouest	0,34	0,04
Entrée Est :		
Petit Prasat Nord, fausse porte Sud	0,45	0,01
Pavillon Est, côté Nord, jambage Ouest	0,48	0,02
Pavillon Est, côté Nord, jambage Est	0,34	0,02
Bâtiment annexe, porte O., jambage Nord	0,40	0,02
Bâtiment annexe, porte O., jambage Sud	0,42	0,05
Gopura Est, côté Nord :		
2e porte, jambage Nord	0,28	0,02
2e porte, jambage Sud	0,32	0,04

PRE RUP (961)

Temple pyramidal à trois gradins, couronné de cinq tours. Les deux premiers gradins en « latérite »; les tours-sanctuaires en brique rose. Le gradin supérieur est en grès gris et surtout l'encadrement (marche, jambage, linteau et colonnettes) de la porte ainsi que les trois fausses portes très harmonieuses de chaque sanctuaire. De même également les Gopuras d'entrée. Le grès employé dans les tours-sanctuaires a généralement très belle apparence; il semble neuf, a gardé une belle couleur grise; *ni lichens, ni algues.* Les moulures des fausses portes, les jambages et les colonnettes des portes sont très bien conservés. On note toutefois quelques

phénomènes d'écaillement par la base qui atteignent au maximum 0,85 mètre : les écailles détachées sont très friables et tombent en grains sur les seuils (effritement).

PRASAT CENTRAL		HAUTEUR de l'érosion	PROFONDEUR de l'érosion
		mètre	mètre
Porte Est		0,35	
Fausse porte Sud	jambage Est	0,19	
	fausse porte	0,44	
	jambage Ouest	0,46	0,06
Fausse porte Ouest	jambage Sud	0,41	0,08
	fausse porte	0,85	0,10
	jambage Nord	0,40	0,03
Fausse porte Nord	jambage Ouest	0,72	0,06
	fausse porte	0,44	
	jambage Est	0,39	0,06

La paroi moulurée du gradin supérieur s'écaille comme les parois du même type d'Angkor Vat; les marches de l'escalier qui mènent au dernier étage, sont desquamées.

PHNOM KROM (début xe siècle)

Le spectacle du temple du Phnom Krom est désolant : on croirait que les pierres « fondent ». Le temple est construit au sommet du Phnom Krom (« la montagne de l'aval ») à 137 mètres d'altitude. Les trois tours-sanctuaires implantées sur un même gradin Nord-Sud et ouvertes à l'Ouest et à l'Est, les fausses portes au Nord et au Sud, sont en grès. Nulle part l'érosion n'est aussi grave. Sculptures et moulures ont à peu près complètement disparu (pl. XLIII). Le sanctuaire Sud est le plus abîmé, notamment son angle Sud-Ouest; mais la fausse porte Nord y est presque intacte. Au sanctuaire central, la fausse porte Nord a disparu. Devâta et autres sculptures ornementales ont pratiquement disparu de chacun des sanctuaires. Les pierres des panneaux sont écaillées en feuilles parallèles entre elles et perpendiculaires à la surface (aspect de « mille-feuilles » : délitage?), ou au contraire écaillées parallèlement à la surface des moellons (desquamation), ou encore « fendillées » en lamelles effritées (pl. XLIV). L'érosion atteint 0,25 mètre de profondeur au panneau Nord de la face Ouest du Prasat central. Les linteaux de porte sont fendus longitudinalement (délitage?) et cassés transversalement (pl. XLV). Les panneaux sont supportés par un soubassement mouluré : ce soubassement, à l'Ouest, est creusé de trous de faible dimension (diamètre 0,02 m ou 0,03 m), mais profonds (profondeur 0,02 m); les angles rentrants de ce soubassement qui domine le dallage de 1 mètre, sont creusés d'alvéoles (0,25 m); enfin, à l'Est, et surtout à l'Ouest, les moellons sont creusés d'*alvéoles* en leur centre; la profondeur atteint 0,20 mètre : l'aspect est celui des « taffoni » (pl. XLVI). Le dallage du gradin est desquamé, en petites écailles, mais par endroits présente des cuvettes assez régulières. Le haut de chacun des trois Prasat, à partir de 3 mètres

au-dessus du gradin, est presque intact. Sur toute la surface des pierres ni algues, ni lichens, ni mousse.

A l'intérieur des Prasat, dont les voûtes sont effondrées, et qui sont ouverts à la fois à l'Ouest et à l'Est, les pierres sont souvent moins atteintes. Certaines sont intactes. Mais les murs sont recouverts jusqu'à 1 mètre du sol de grandes *croûtes blanches et brunes*, sales d'aspect (cf. pl. XLVI).

LOLEY (893)

Le temple de Loley appartient au groupe dit de Roluos, sur l'emplacement de l'ancienne ville de Hariharalaya. Il se compose de quatre tours de brique. Sont en grès les encadrements de *portes, taillées dans des blocs monolithes, les fausses-portes également monolithes*, les colonnettes, les tympans, et de part et d'autre des portes, dans les piles d'angle, des appliques sculptées en relief de 0,10 mètre environ, représentant guerriers (Dévarahala) ou Devâta. Portes et colonnes sont délitées à la base sur une hauteur qui atteint 1,30 mètre; les tympans ont perdu presque toutes leurs moulures ou même se délitent par grandes feuilles. Les fausses portes (tour Nord-Ouest, face Sud) sont érodées sur presque toute leur hauteur (1,63 m), sauf à la partie supérieure. Des guerriers ou Devâta ont complètement disparu de certaines appliques qui ont été comme « scalpées » à la limite de la partie sculptée et de la partie non sculptée, à l'alignement de la brique (appliques Nord-Ouest de la tour Sud-Est faces Nord et Ouest) [pl. XLVII]; par contre, les deux Devâta de l'angle Sud-Est de la tour Nord-Ouest, faces Sud et Est, sont remarquablement conservées. L'orientation joue ici un rôle certain : les faces exposées au Nord et à l'Est ont beaucoup moins souffert que les faces exposées au Sud et à l'Ouest.

BANTEAY SAMRÈ (milieu du XIIe siècle)

Le temple de Banteay Samrè est situé à 4 kilomètres à l'Est du village de Pradak.

Les enceintes sont en «latérite». Sont en grès gris les quatre Gopura, le sanctuaire central et la salle longue qui le précède ainsi que les deux « bibliothèques ». Les phénomènes d'érosion sont extrêmement marqués : effritement des sculptures et moulures des tympans — écaillement par le bas des jambages de portes (délitage?) qui peut atteindre 1,10 mètre sur 0,18 mètre — écaillement de ces mêmes jambages par très minces écailles sur toute leur surface avec phénomène de gondolement — à l'intérieur, altération de la voûte et des murs qui sont recouverts de grandes taches blanches et brunes. Enfin, découpage par blocs des pierres d'angle qui présentent des cassures géométriques : un bloc de 0,90 mètre sur 0,28 mètre a été enlevé à la Bibliothèque Nord (face Est, côté Sud) [pl. XLVIII].

BANTEAY SREY (967)

Le petit temple de Banteay Srey, isolé au milieu de la forêt dense à dipterocarpacées, à 34 kilomètres Nord-Est de Siemréap, est en *grès rose* ou parfois jaune et non en grès gris, une partie du gros œuvre étant en « latérite » et les voûtes des bibliothèques et galeries en brique. Depuis la reconstruction par anastylose en 1931, les grès sont recouverts, par endroits, de plaques jaune-vert qui deviennent

par la suite grises et *finalement noires* [1]. Par contre, les phénomènes d'érosion sont *pratiquement nuls*. La pierre est particulièrement saine et belle; les admirables sculptures sont dans un remarquable état de conservation. Le sourire des Devâta a gardé tout son charme. Il faut noter cependant que le jambage Nord et le linteau de la porte Ouest de la « Bibliothèque » Nord sont écaillés : le premier à la base (hauteur 0,38 m, profondeur 0,03 m), le second sur toute sa longueur; mais l'un et l'autre sont en *grès gris*. Il faut noter également un bloc de grès jaune effrité à la bibliothèque Sud, porte Est, bas du pilastre Nord, et une très légère érosion (1 mm de profondeur) à la base du jambage Sud, porte Ouest de la même bibliothèque. Des blocs assez importants ont été détachés par *diaclases*, surtout aux angles et en particulier au-dessous des joints. Mais, dans l'ensemble, les pierres sont intactes. Guère de lichens ni de mousse (pl. XLIX).

TAKEO (vers l'an 1000)

Le temple de Takéo, dans le groupe d'Angkor, est une pyramide à cinq gradins; chaque gradin est à parement de grès gris sur construction de « latérite ». La plate-forme supérieure est occupée par un quinconce de tours sanctuaires de grès vert sombre.

1. Le grès gris présente des phénomènes d'érosion assez habituels. La roche prend souvent une couleur orangée due, sans doute, à des coulures d'eaux de pluie ayant traversé la « latérite ».

2. Les sanctuaires de la plate-forme supérieure sont édifiés dans un grès visiblement très différent du grès gris. Il s'agit d'un grès *vert*. Les phénomènes d'érosion sont autres. D'une part, desquamation assez générale des parois, en particulier le long de certains joints (contact oblique de la marche et du jambage, rentrant d'une tour d'angle); la plaque desquamée peut atteindre 1,34 mètre de hauteur, mais l'épaisseur totale ne dépasse pas 0,006 mètre; les écailles petites et saines ont une épaisseur inférieure au millimètre (pl. L).

D'autre part, les pierres sont *découpées de façon quasi géométrique* notamment aux angles (pl. LI). Le phénomène est surtout impressionnant à l'intérieur des sanctuaires et notamment à l'intérieur du prasat central, jusqu'à 3 mètres de hauteur : la roche est comme cassée et des blocs importants et sains ont été enlevés. Ce sont les *angles saillants* qui ont le plus souffert. Dans l'ensemble, cependant, les pierres ont beaucoup plus belle apparence que dans les monuments de grès gris.

PRINCIPALES MESURES : PRASAT CENTRAL

		cm
Face Sud :		
Portail : blocs enlevés par diaclases	$e =$	7
	$e =$	9
Panneau Est : desquamation	$h =$	100
	$e =$	1
Panneau Ouest : desquamation	$h =$	90
	$e =$	0,3

[1] Cette « maladie noire » est actuellement étudiée par M. P. Fusey, du Muséum d'Histoire naturelle.

		cm
Face Ouest :		
Panneau Sud : desquamation	h =	32
	e =	0,8
Panneau Nord : desquamation	h =	42
(fausse fenêtre)	e =	0,2
Face Nord :		
Panneau Ouest : desquamation	e =	1,9
(fausse fenêtre)	e =	4,6
Panneau Est : desquamation	h =	38
(panneau central)	e =	0,5
(fausse fenêtre) desquamation	h =	49
	e =	0,4
Face Est :		
Portail côté Nord par diaclases	h =	200
	e =	20
Portail côté Sud par diaclases	e =	7
Panneau Nord : desquamation	h =	46
(fausse fenêtre)		
Panneau Sud : desquamation	h =	105
	e =	5,3

LES STATUES (IXe et XIIIe siècles)

La plupart des statues des groupes de Roluos et d'Angkor (IXe et XIIIe siècles) ont été enlevées des temples et déposées au musée Jayavarman VII à Phnom-Penh. Quelques autres sont conservées au musée Guimet à Paris [1]. Ces statues sont pour la plupart dans un grès *vert ou bleu*, semblable au grès des sanctuaires de Takéo et très différent du grès des monuments. Beaucoup présentent des phénomènes de desquamation donnant finalement une érosion circulaire en creux, à bords francs, dont la profondeur peut atteindre 0,01 mètre (pl. LII).

Ces phénomènes sont généralement localisés sur la poitrine ou le ventre de la statue, sur le devant par conséquent, qui *in situ* faisait normalement face à l'Est. M. E. Saurin signale la même desquamation sur la face d'une tête de Bouddha du musée Louis Finot. Toutefois l'admirable statue du roi Jayavarman VII (PPB 19, 1) de Krol Romeas (Angkor Thom) est érodée sur le devant (E), sur le dos (O) et sur le côté gauche (N) [pl. LIII]. Au musée Guimet sont également desquamés un « Brahma assis en Virasana » (MG 18098 : sur la poitrine où l'érosion atteint 0,01 mètre de profondeur), une divinité de Koh Ker (MG 18696), le soubassement d'une statue masculine de Koh Ker (MG 18097 : faces Est, Ouest et Nord), etc. Toutes ces pièces sont du Xe siècle.

In situ des phénomènes de desquamation identiques affectent les « linga » (Phnom Bakheng-Pré Rup). Les linga sont des pierres cylindriques ou octogonales, placées verticalement dans des cuves ; ce sont des emblèmes phalliques, liés au culte de Çiva. Taillés dans des grès verts, ils sont écaillés *circulairement*

(1) Les pièces du Musée de Phnom Penh seront désignées par leur numéro précédé des initiales PP; les pièces du Musée Guimet par les initiales MG.

(dans le cas de Linga cylindriques) et *généralement intacts* sur le dessus (pl. LIV). Une statue de guerrier à l'entrée du temple de Bakhong (groupe de Roluos, côté Nord) est desquamée sur la poitrine qui regarde, aujourd'hui, au Sud. Par contre, la célèbre statue également en grès vert du *Roi lépreux*, au cœur d'Angkor Thom, est *intacte* encore que couverte de lichens.)

Le détachement de blocs sains suivant des *diaclases* existe sur les *statues :* les seins d'une Yaksini du xe siècle ont été comme découpés en tranches quasi parallèles (musée de Phnom Penh); le diadème d'un Harihara a été coupé en deux (MG réserve).

Il convient de noter que sont exemptes de toute desquamation les statues *d'époque antérieure* (VIe et VIIIe siècle) provenant pour la plupart de monuments du Sud-Cambodge (Phnom Da d'Angkor-Borrey, Pearang); ces statues semblent taillées dans une roche volcanique de couleur gris-bleu.

Types d'érosion.

Les faits d'érosion peuvent se résumer ainsi :

1. L'érosion au temple de Banteay Srey (grès rose en forêt) est réduite à quelques enlèvements de blocs suivant diaclases.

Elle est également pratiquement nulle sur les toits de *grès gris* de toutes les galeries de tous les monuments. Elle est très faible dans les parties les plus hautes des murs et des tours-sanctuaires quel que soit l'étage où ils sont édifiés : le grès gris dans ces parties hautes a souvent une teinte brunâtre.

2. *Le détachement* de blocs entiers, par *diaclases,* suivant des lignes nettes, est très fréquent dans les *grès verts* de Takéo (à l'extérieur et surtout à l'intérieur, sous voûte) et de certaines statues. Le phénomène est plus rare dans les temples de grès gris à l'exception de Banteay Samrè, d'Angkor Vat et Phnom Bakheng (exclusivement sous voûte pour ces deux derniers).

3. Le type d'érosion le plus fréquent est un détachement de lames parallèles (aspect de « mille-feuilles ») : sont ainsi attaqués à la base tous les *jambages de porte,* dans tous les temples de grès gris sauf au Bakheng et au Phnom Krom; l'érosion préférentielle à la base est, sans aucun doute possible, liée à une remontée d'eau capillaire; dans ce cas, les lames sont verticales. Sont attaqués de même les *linteaux* de fenêtre ou de porte des mêmes temples avec détachement de lames verticales (parallèles à la façade) ou, plus souvent horizontales [(1)].

Des phénomènes identiques ont, sans doute, provoqué la disparition des Devatā de Loley. Il reste à prouver qu'il s'agit bien d'un *délitage* comme l'aspect le suggère.

4. Les *statues* en ronde-bosse de grès vert, ainsi que les *linga,* également en grès vert, les parois des Prasat du temple de Takéo, en grès vert elles aussi sont *desquamées.*

Dans les temples de grès gris beaucoup de *dalles* sont également desquamées en très petites écailles minces. Elles ont très souvent une teinte brun-rouge.

Sur les soubassements verticaux et unis des temples pyramidaux (Bakheng-Bakhong), les moellons de grès gris sont écaillés et cet écaillement semble une desquamation : deux faces perpendiculaires d'un même bloc sont, en effet, écaillées.

---

(1) Certains piliers sont fendus sur toute leur hauteur et ont dû être cimentés ou cerclés de fer; ils n'ont pas résisté à la *charge* qu'ils portaient. Il ne s'agit pas d'un phénomène d'érosion.

Semblent également écaillées par desquamation les moulures en « quart de cercle » au bas des murs orientaux du Gopura extérieur d'Angkor Vat.

5. Les phénomènes *d'effritement* sont extrêmement nombreux en grès gris. Sont usés par effritement en grains, seuils de portes, de fenêtres ou de fausses fenêtres; le bas des fausses portes, le décor des tympans (Bakheng).

Les angles rentrants des parois moulurées des gradins même peu élevés sont presque toujours creusés d'*alvéoles* (Bakheng, Angkor Vat, Phnom Krom). Des alvéoles creusent également les blocs des parties inférieures des panneaux du Phnom Krom, à l'Ouest et à l'Est, et aussi exceptionnellement certaines dalles du Phnom Krom et du préau cruciforme d'Angkor Vat. L'effritement est particulièrement grave au Phnom Krom.

6. Sont écaillées, *effritées* et *altérées* (traces blanchâtres) les *parois moulurées en tore* des gradins de divers temples de grès gris (notamment à Angkor Vat sur les gradins des 2e et 3e étages).

Sont de même écaillés, effrités et altérés (traces blanchâtres) les pieds des piliers carrés, notamment les pieds des beaux piliers carrés du préau cruciforme d'Angkor Vat.

Sont gondolés, fendillés et altérés les panneaux ornés des Devatā de la deuxième enceinte d'Angkor Vat, au pied de la tour Nord-Est, et aussi de la tour Nord-Ouest, et également au pied de la tour Nord-Ouest de la première enceinte (3e étage); des plaques entières se détachent, le dessous étant pulvérulent. On a l'impression d'une mutilation.

7. Sont *altérés* avec présence de croûtes blanchâtres boursouflées les murs intérieurs des Prasat du Phnom Krom (dont la voûte est effondrée), certaines voûtes d'Angkor Vat (à l'intérieur), les marches usées des escaliers sous voûte qui, à Angkor Vat, mènent du préau cruciforme à la deuxième enceinte.

Les faits d'érosion sont donc variés.

CHAPITRE II

LES PIERRES

Que la nature de la pierre soit responsable, en tout premier lieu, de l'importance de l'érosion, c'est ce que prouve de façon absolue l'exemple du *temple de Banteay Srey*. Ce petit temple de *grès rose* est resté pratiquement intact, malgré la finesse et même l'exubérance de sa décoration et de ses sculptures; au contraire, les monuments de *grès gris*, les statues de grès vert, présentent des phénomènes d'érosion parfois considérables. Les conditions sont pourtant les mêmes pour Banteay Srey et pour les autres temples, tout au moins ceux qui sont situés en plaine : mêmes pluies, même humidité, même température, même végétation qui est ici la forêt dense à diptérocarpacées.

Le temple est ancien (967), et il a donc été soumis à l'érosion pendant au moins cinq cents ans (il a dû être ruiné assez tôt). Par ailleurs, la richesse ornementale du décor favorisait les agents d'érosion quels qu'ils fussent. C'est donc à la *nature même de la pierre* que le temple doit sa parfaite conservation. Bien mieux, les

seules pierres vraiment érodées dans ce temple sont ainsi qu'il a été dit un linteau et un jambage de *grès gris* (Bibliothèque Nord), ce dernier étant atteint sur 0,38 mètre.

Cette importance de la pierre nous est confirmée par certains panneaux de la *terrasse du Roi lépreux* (fin XIIe siècle) : ces panneaux sont constitués par des blocs de grès gris qui, ici, a pris une teinte jaunâtre. Mais il y a également, mêlés au grès gris, quelques blocs de grès rose, assez semblable à celui de Banteay Srey, encore que plus grossier; les sculptures sont presque intactes sur les blocs de grès rose; elles sont très érodées sur les blocs de grès gris, dans *des conditions absolument identiques* par ailleurs (pl. LV). De même, les grès blancs ou roses, assez grossiers, des parties sculptées du Phnom Chisor, au Sud de Phnom-Penh, sont très peu érodées.

A l'œil nu, il est aisé de distinguer trois grandes espèces de grès que nous appellerons *grès rose* (Banteay Srey), *grès vert* (Prasat de Takéo, statues) et surtout *grès gris* (tous les grands monuments). Ces grès ont été étudiés par M. Edmond Saurin dans un bel article : « Quelques remarques sur les grès d'Angkor », in *BEFEO*, t. XLVI, fasc. 2, Saigon, 1954, p. 619-654.

***

I. LES PIERRES DES MONUMENTS

LES GRÈS VERTS

1. Ce sont des grès sombres, gris-vert ou quelquefois bleus. Les éléments sont *gros* (0,20 à 0,60 mm) et *irréguliers* « montrant parfois, même à l'œil, une micro-texture conglomératique » (Saurin). Ils sont formés des éléments suivants : quartz, feldspaths potassiques et calco-alcalins très nombreux; biotite altérée et chloritisée, muscovite, débris de quartzites, de schistes et fragments de roches éruptives : andésite microlithique, andésite vitreuse à verre noir. « Parmi les grains quartzeux, des cristaux de quarts corrodés proviennent de dacites. Parmi les éléments accessoires, on note des grains de pyrite et des cristaux de tourmaline verte et de sphène » (Saurin). Deux autres échantillons donnent des résultats identiques.

Takéo I. — Feldspaths (plus abondants que le quartz), quartz, biotites, muscovites, sphènes, zircons, zoïcite, réseau de fentes remplies de calcite.

Takéo II. — Feldspaths plagioclases très abondants, souvent très altérés, quartz, biotites, muscovites, épidote abondante, sphène.

C'est un grès feldspathique dont les grains seraient assez fragiles (feldspaths altérés, biotites altérées, épidote abondante). Le ciment est très abondant, ciment de *chlorite*, révélée au diffractomètre. Mais le ciment est également siliceux composé d'une poussière de quarts, avec quartz de reconstitution : ce grès est en réalité peu différent d'une quartzite ou d'une arkose. Des fentes (diaclases?) et même des joints de sédimentation sont visibles même à l'œil nu. On peut se demander si la roche n'a pas été, quelque peu, métamorphisée.

Ce grès de *densité* 2,67, donc lourd, est surtout *très dur*, de dureté supérieure à 5 (voisine de 5,5), qualité qui l'a fait vraisemblablement choisir pour la grande sculpture en ronde-bosse; par contre, il n'aurait pu que très difficilement comme l'ont remarqué MM. H. Marchal et E. Saurin, être finement ciselé pour l'ornementation et la décoration.

2. *Composition chimique* (analyse globale).

	SiO^2	Fe^2O^3	Al^2O^3	CaO	MgO	PERTE à la calcination ($H^2O + CO^2$)
Échantillon A (d'après E. SAURIN).	61,8	8,7	21,1	3,6	2,4	2
Échantillon B.................	66,5	4,5	14,5	5		2,5

La proportion de silice est plus faible que dans les autres grès angkoriens; la proportion d'alumine sensiblement plus forte. Le fer se trouve dans les biotites et le ciment; la calcite en infiltrations dans des fentes.

3. *Porosité.*

Le caractère le plus évident de ces grès est leur *extrême compacité.* La porosité est pratiquement *nulle :* 1,8 %, ce chiffre correspondant au volume des vides de la roche par rapport au volume total.

Cependant la *porosité* de la pierre est d'une telle importance que nous avons essayé de la faire préciser en laboratoire en comparant à tout le moins avec les autres grès d'Angkor. Des expériences ont été faites avec des pierres fraîches, les unes non taillées, les autres taillées en cubes réguliers, par M. Le Morvan, chargé de cours de physique au S.P.C.N. (Phnom-Penh) que nous tenons à remercier très vivement. M. Le Morvan a également dressé les courbes jointes (pl. LXVIII, LXIX, LXX et LXXI).

L'absorption d'eau par immersion est *très faible :* 0,60 gramme pour 100 grammes en 24 heures (expérience n° 1), et même 0,11 gramme pour 100 grammes (expérience n° 2). L'absorption d'eau par capillarité est très faible : 0,25 gramme pour 100 grammes en 24 heures. L'absorption de vapeur d'eau *inégale* mais faible également : 0,040 gramme en atmosphère libre, 0,120 gramme en atmosphère saturée (pour 100 g) [1].

Tous ces chiffres sont très inférieurs à ceux des grès gris ou roses. Par contre, ce grès retient plus longtemps la faible quantité d'eau ou de vapeur d'eau absorbée : après passage en atmosphère saturée, et 18 heures après la fin de saturation, un échantillon de grès vert contient plus de vapeur d'eau qu'un échantillon de grès rose de Banteay Srey. Plongés dans le bleu de méthylène, certains de ces grès ont montré les résultats suivants :

1. Takéo I, pendant 48 heures : pénétration régulière sur trois côtés; profondeur : 1 à 2 millimètres.

Takéo I, pendant 2 heures : pénétration nulle.

2. Takéo II, pendant 48 heures : pénétration très faible, en « couronne », sur quatre côtés; profondeur : 1,5 millimètre.

Le bleu de méthylène n'a pas pénétré dans une fente remplie de calcite et très visible à l'œil nu.

---

[1] Les pierres rigoureusement desséchées ont été mises d'abord en atmosphère libre pendant 3 jours (degré hygrométrique de janvier à Phnom Penh 71,3 %, de mars 70,6 %) puis en atmosphère saturée à la température de 27/28° pendant une semaine.

3. Takéo, pendant 48 heures : néant.

4. Takéo, pendant 48 heures : 1/10 millimètre.

5. Takéo III, pendant 24 heures : néant; pendant 120 heures : néant; pendant 90 jours : néant.

La pénétration est *donc variable* selon les échantillons et même, sur un même échantillon, selon les endroits choisis. La pénétration peut être nulle. Lorsqu'elle existe, elle ne dépasse pas un *maximum de 2 millimètres*, maximum atteint en 48 heures. *C'est alors une pénétration très régulière*, en *couronne*.

LES GRÈS GRIS

Ce sont, de beaucoup, les plus largement utilisés. Ils sont appelés « grès verts » par M. Saurin, à cause de la couleur du ciment au microscope. Nous préférons l'appellation de grès « gris » qui correspond mieux à la couleur visible à l'œil nu. Tous les temples des groupes d'Angkor et Roluos comportent du grès gris ou sont en grès gris, sauf le sommet du Takéo et le temple de Banteay Srey. Le grès gris est également employé au Prah Khan de Kompong-Svay, au Preah Vihear, à Koh Ker (décoration), à Banteay Chhmar, au Ta Prohm de Tonlé Bati, etc.

A de très rares exceptions (temple de Sambor Prey Kuk, VIIe siècle, 20 kilomètres Nord de Kompong Thom où le décor est en *grès vert*; temple de Phnom Chisor, XIe siècle, où le décor est en grès vert ou blanc), le grès gris a été d'un emploi très général. Le temple de Prah Vihear, sur les Dangrek, reposant sur plusieurs centaines de mètres de grès blancs ou roses est en grès gris qu'il a fallu monter de 400 mètres au moins! Il y a là un véritable fait de civilisation. Il faut préciser que ces grès sont *tendres :* leur dureté voisine de 3,5 peut atteindre 4. Ils se prêtent admirablement à la sculpture ornementale.

1. **Texture.**

M. E. Saurin a résumé (p. 623) les données de plusieurs échantillons (Angkor Vat, Ta Prohm, Bayon, Bakheng) examinés en plaques minces :

« Les éléments de ces grès comprennent des grains de *quartz*, largement prédominants, anguleux, des débris de feldspaths plagioclases, de la biotite verte souvent altérée en magnétite, de la muscovite, de la magnétite et de l'hématite, enfin des petits fragments bien roulés de quartzites et phtanites et, comme matériaux accessoires, du zircon, du corindon et de la *tourmaline* (...)

« Ces éléments sont presque jointifs. Il y a peu de ciment, représenté par une matière argileuse, brun-verdâtre en lumière naturelle, en grande partie anisotrope en lumière polarisée et colorée par de la *chlorite*. C'est donc leur ciment qui confère à ces roches une teinte verdâtre (...)

« Les blocs montrent une texture massive, très généralement sans stratification apparente. » M. E. Saurin signale dans un bloc du Baphnom des lits de mica noir dessinant une très fine stratification.

Ce sont des grès à *grains fins :* la dimension des principaux grains est de 0,05 à 0,15 millimètre.

Mais il est nécessaire d'examiner séparément des pierres appartenant à des édifices différents.

Un certain nombre de plaques minces ont été examinées, notamment par Mme M. Ters, prises dans des pierres fraîches (en apparence).

Angkor Vat I.

Petits grains isométriques. Quartz. Biotites abondantes plus ou moins chloritisées. Feldspaths plagioclases séricitisés sauf des albites qui sont assez fraîches; microclines fraîches. Muscovites. Un peu de calcite. Les grains sont encastrés les uns dans les autres, bien engrenés, pratiquement sans ciment (un peu de matière ferrugineuse).

Angkor Vat II.

Quartz. Feldspaths plagioclases, soit frais, soit un peu séricitisés, soit complètement séricitisés. Microclines. Biotites très abondantes, généralement peu altérées mais quelquefois chloritisées. Muscovites. Grains d'oxyde de fer. Un peu de calcite. Épidotes.

Le ciment est très peu abondant; un peu d'oxyde de fer, de chlorite et de calcite; des biotites en lamelles sont coincées entre les grains de quartz et de feldspaths. Les trous sont nombreux.

Angkor Vat IV.

Quartz. Feldspaths. Biotites très altérées. Ciment ferrugineux assez abondant.

Phnom Krom I.

Quartz. Biotites. Feldspaths plagioclases parfois très frais mais généralement gris, nébuleux ou séricitisés. Microclines très frais. Muscovites. Grains d'oxyde de fer.

Grains assez gros, *mal calibrés*. Ciment ferrugineux assez abondant mais composé souvent de longues lamelles de biotite altérée. Nombreux vides.

Phnom Krom II.

Quartz. Biotites altérées et chloritisées. Muscovites. Feldspaths plagioclases, les uns intacts (le plus grand nombre), les autres altérés. Microclines. Grains d'oxyde de fer. Épidote. Grenats. Sphènes. Un peu de chlorite.

Ciment peu abondant (ferrugineux?). Nombreux vides.

Phnom Krom III (1).

Quartz. Microclines et plagioclases frais; plagioclases altérés. Biotites abondantes généralement très altérées et déferruginisées. Quelques chlorites. Muscovite. Grains d'oxyde de fer.

Ciment peu abondant, argilo-ferrugineux, contenant de petites paillettes de séricite.

Ta Prohm I et II.

Deux plaques minces dans deux blocs différents ont donné des résultats identiques.

Quartz. Feldspaths. Biotites. Muscovites. Grains d'hématite. Grenats. Sphènes. Zircons.

Ciment abondant (50 %) contenant de nombreux grains de *calcite*.

---

(1) Cet échantillon (PK III) a une apparence fraîche; mais il a été pris à l'intérieur d'une pierre dont la partie externe est *indurée* et ferrugineuse (voir ci-dessous).

Ta Prohm III.

Quartz. Feldspaths. Biotites peu abondantes très chloritisées. Muscovites.

Ciment de chlorite avec un peu de fer, parfois peu abondant, parfois très abondant.

Bayon I.

Petits grains isométriques. Quartz. Feldspaths plagioclases très inégalement altérés soit grisâtres et chargés d'impuretés, soit presque entièrement séricitisés. Microclines maclées très limpides. Biotites presque entièrement chloritisées après déferritisation.

Ciment ferrugineux abondant. Beaucoup de vides.

Bayon II.

Quartz. Quelques microclines et plagioclases peu altérés; mais la plupart des feldspaths sont très altérés, séricitisés ou kaolinitisés. Biotites, chloroliotites et chlorite. Taches d'oxyde de fer. Épidotes. Zircons.

Grains juxtaposés. Ciment très peu abondant de poussières ferrugineuses non cristallisées.

Bakheng I (BK I).

Quartz. Feldspaths plagioclases soit assez frais, soit très séricitisés. Microclines frais. Biotites très altérées. Muscovite.

Ciment ferrugineux assez abondant qui paraît résulter pour une part de la décomposition totale de la biotite.

Pré Rup I.

Quartz. Feldspaths. Microclines. Biotites. Muscovite.

Ciment ferrugineux abondant. Vides nombreux.

Pré Rup II.

Quartz abondants. Feldspaths soit sains, soit altérés. Microclines. Biotites très chloritisées. Muscovite.

Grains bien calibrés et bien engrenés. Ciment de chlorite et d'oxyde de fer.

Banteay Samrè I.

Quartz. Feldspaths souvent altérés. Microclines. Biotites souvent altérées. Muscovite. Granules brun-noir d'oxyde de fer.

Ciment ferrugineux peu abondant remplacé entre les grains de quartz et de feldspaths par de la *chlorobiotite recristallisée en rosettes.*

Ces résultats ont été confirmés avec quelques nuances par quelques autres plaques examinées par M. E. Saurin :

Angkor Vat : grains de 0,10 à 0,20 millimètre; surtout quartz anguleux, muscovites et biotites.

Bakheng : grains de 0,10 millimètre. Quartz, peu de feldspaths et de muscovites. Hématites, litage (peu marqué).

Ta Prohm : éléments assez gros de 0,10 à 0,30 millimètre. Quartz anguleux, muscovite, biotite, magnétite, limonite, peu de ciment (proche donc de Ta Prohm III).

Prah Khan : grains fins (0,06 à 0,10 mm). Litage assez marqué par de fines paillettes de mica noir (biotites).

Loley : grains de 0,05 à 0,10 millimètre.

De l'étude de ces plaques, on peut conclure ce qui suit :

1. Tous les grès contiennent bien, en gros, les mêmes minéraux : grains de *quartz* anguleux prédominants, *feldspaths plagioclases* et microclines très abondants, *biotites* moins fréquentes [1], muscovites, nodules d'oxyde de fer ferrique (hématites Fe^2O^3 et magnétites Fe^3O^4). Ce sont des grès à *éléments variés.*

2. Même dans les pierres d'apparence fraîche, les feldspaths plagioclases sont en partie *altérés* (séricitisés), et de même les biotites (chloritisées). Cette altération très inégale et difficile à préciser, semble antérieure à la construction des monuments : nous en aurons confirmation. De tels éléments sont *fragiles.* L'*épidote*, qui résulte d'une altération géologique et est assez fréquente, est également fragile.

3. Le *ciment* est le plus souvent peu abondant. Il faudrait le plus souvent parler plutôt d'un *liant.* Au microscope, il contient de l'oxyde de fer non cristallisé et de petites paillettes de chlorite provenant des micas noirs détruits; cette chlorite a donné sa couleur à la pierre; c'est donc un ciment argilo-ferrugineux à première vue médiocre (nombreux vides). Les spectres de diffraction de deux prélèvements de grès d'Angkor Vat (Angkor Vat II) révèlent la présence de *chlorite* en quantité assez importante; les raies caractéristiques correspondent à la *ripidolite.*

Beaucoup de pétrographes ne considéreraient pas comme un grès une telle pierre aux éléments très variés et au ciment peu abondant.

4. Les pierres ne sont pas toujours semblables dans un même monument. C'est ainsi que Ta Prohm I et II avec leur très abondant ciment de calcite sont très différents de Ta Prohm III qui ne contient pas de calcite. Phnom Krom I ne contient pas de calcite contrairement à Phnom Krom II qui en contient un peu. Bayon II a des grains juxtaposés bien emboîtés, ce qui n'est pas le cas de Bayon I, etc. Les échantillons d'Angkor Vat sont assez homogènes. Il ne sera donc pas possible de comparer entre elles sans précaution des pierres des différents monuments.

2. Composition chimique.

Des analyses chimiques totales ont été faites par M. E. Saurin, à Hanoï en 1953 et à Saïgon en 1959. D'autres à Paris (Laboratoire du Museum, 1960). Les résultats sont les suivants :

	SiO^2	Al^2O^3	Fe^2O^3	CaO	MgO	PERTE à la calcination
Angkor Vat	66,4	18,2	4,2	2	0,3	3,5
Angkor Vat	69,8	16,4	3,5	4,6		3,9
Angkor Vat	70,4	19,15	4,25	1,8		3,3
Ta Prohm	70,4	16	4	3	0,7	3,5
Bakheng	68	16	6	2	0,3	3
Bakheng	71,3	13,7	4,5	2,6		3,2
Bayon	72	16,5	4,5	2	0,5	2,5
Loley	69	14	5	1,6		2,5
Phnom Krom I	72,5	12,4	2,65	1,10	2,5	2,75
Angkor Vat I	69,7	13,4	3	1,40	4	2,75
Bakheng I	70,9	13	2,9	1,4	2,25	3

[1] Une analyse diffractométrique de deux échantillons d'Angkor révèlent surtout des quartz, des feldspaths et de la muscovite.

Les *grès gris sont donc chimiquement très semblables*. Ils sont siliceux (66 à 72 % de silice) avec une forte teneur en alumine (13 à 20 %) due à l'abondance des feldspaths; la teneur en fer total est de 2 à 6 %, le fer se trouvant en nodules et aussi dans les biotites et le ciment. Les seules variations notables concernent la teneur en chaux (CaO). Celle-ci est généralement faible (de 1,6 à 4,6 %). Mais des analyses calcimétriques montrent des variations importantes de la teneur en *calcite* (CO^3Ca). Celle-ci peut atteindre 20 % [1].

	%		%
	—		—
Angkor Vat	0,8	Phnom Krom I	0,2
Angkor Vat	1,2	Phnom Krom II	0,4
Angkor Vat II	2,4	Phnom Krom II	0,8
Angkor Vat III	6,5		
Angkor Vat I	2,8		
Ta Prohm (III ?)	0,5	Bayon	0,4
Ta Prohm I ou II	20,4	Bakheng	1,6
Ta Prohm I ou II	6,5	Banteay Samrè	1,6
Ta Prohm I ou II	15,4	Pré Rup	0,8
Ta Prohm I ou II	8	Loley	0,4

Une partie des pierres de Ta Prohm a une forte teneur en CO^3Ca d'ailleurs révélée au microscope dans le ciment (Ta Prohm I et II). La plupart des pierres d'Angkor (Angkor Vat I, II et III) contiennent de la calcite de façon non négligeable (jusqu'à 6,5 %) en grains. Par contre, la calcite est presque absente des pierres du Phnom Krom (moins de 1 %). Et *elle est en très faible quantité dans la plupart des pierres des autres temples.*

De faibles quantités de soude (Na^2O) ont été trouvées : 2,45 % dans Angkor Vat I, 2,3 % dans Bakheng I, 2,7 % dans Phnom Krom I, 1,27 % dans Beng Mealea, 0,16 % dans Loley; et aussi de faibles quantités de potasse (K^2O) : 2,1 % dans Angkor Vat I, 1,85 % dans Bakheng, 2,15 % dans Phnom Krom I. Du sel se trouve également mais en très faibles quantités : 0,10 % de NaCl [2].

3. **Porosité** (fig. 4, 5, 6, 7).

La porosité des grès gris est d'après E. Saurin de :
8,8 % pour un échantillon d'Angkor Vat;
7,2 % pour Ta Prohm (légèrement altéré);
10,8 % pour Pré Rup;
11,5 % pour Angkor Vat;
13 % pour le Bayon.

Porosité relativement faible, la porosité des grès de toute nature variant de 6 à 27 %. Mais porosité beaucoup plus forte que celle des grès verts, et, en outre, assez inégale. Nous avons essayé de la préciser.

La pénétration révélée par le bleu de méthylène suit des fissures (diaclases? microstrates? coups de burins des sculpteurs?) ou encore des emplacements de cimentation plus marquée. En tout cas, *elle n'est pas homogène*, n'est guère plus forte à proximité de la surface qu'en profondeur, et est nettement orientée.

(1) Le calcium se trouve donc dans ces pierres sous forme de carbonates (calcites) et dans les feldspaths calcosodiques (plagioclases).

(2) Le sodium se trouve dans les plagioclases, le potassium dans les microclines.

A. *Absorption d'eau*

(pour des masses rapportées à 100 grammes)

		grammes
Par immersion en 24 heures :		
1re série (pierres non taillées)	Angkor Vat IV	6,2 (à Phnom Penh)
	Prah Khan	5,25
2e série (pierres taillées)	Bayon I	5
	Bakheng I	5
	Phnom Krom I	4,1
	Pré Rup I	4,1
	Loley I	3,9
	Angkor Vat I	3,5
	Banteay Samrè I	3
	Ta Prohm I	2,6
Par capillarité :		
1re série	Angkor Vat IV	6,35
	Prah Khan	4,80
2e série	Bayon I	5,7
	Bakheng I	5,7
	Phnom Krom I	5,1
	Loley I	5
	Pré Rup I	4,8
	Banteay Samrè I	3,9
	Angkor Vat I	3,8
	Ta Prohm I	3,3

L'absorption est généralement plus importante par capillarité que par immersion. Le grès de Ta Prohm I à ciment de calcite est celui qui absorbe le moins. Bayon I, Bakheng I, Phnom Krom I et Pré Rup I qui absorbent le plus ont un ciment ferrugineux assez abondant. Angkor Vat I et Banteay Samrè I qui absorbent peu ont très peu de ciment ferrugineux.

Goutte à goutte.

(Pour des cubes de 1 centimètre de côté environ, l'eau est déposée goutte à goutte sur l'échantillon placé sous une cloche; dès que l'eau est absorbée d'autres gouttes sont ajoutées en prenant soin d'éviter tout ruissellement latéral. L'expérience est considérée comme terminée lorsque l'humidité qui a atteint les faces latérales apparaît sur la face en contact avec le support).

	MASSE absorbée (pour 100 g)	DURÉE DE L'ABSORPTION	
	g		minutes
Bakheng I	0,9352	Loley I.	33
Bayon I	0,8736	Bayon I.	44
Loley I	0,7877	Bakheng I.	48
Phnom Krom I	0,7652	Phnom Krom I.	77
Pré Rup I	0,6780	Pré Rup I.	100
Ta Prohm I	0,5850	Ta Prohm I.	120
Angkor Vat I	0,5570	Angkor Vat I.	130
Banteay Samrè I	0,5025	Banteay Samrè I.	161

La masse d'eau absorbée varie à peu près du simple au double. Les différences sont plus sensibles encore quant à la durée de l'absorption qui est plus de cinq fois plus grande pour un échantillon de Banteay Samrè que pour un échantillon de Loley.

De toute façon, la porosité est assez différente d'un grès gris à un autre.

B. *Absorption de vapeur d'eau*

(*m* = *100 g*)

— En atmosphère libre (4 jours).

		g
Janvier (degré hygrométrique 71,3 %)	Prah Khan	0,665
	Angkor Vat	0,565
Mars (degré hygrométrique 70,6 %)	Loley I	0,618
	Bakheng I	0,588
	Phnom Krom I	0,560
	Bayon I	0,470
	Pré Rup I	0,452
	Banteay Samrè I	0,430
	Ta Prohm I	0,400
	Angkor Vat I	0,380

— En atmosphère saturée (8 jours).

Janvier	Prah Khan	1,4
	Angkor Vat IV	1,34
Mars	Loley I	1,355
	Banteay Samrè I	1,280
	Bakheng I	1,220
	Pré Rup I	1,130
	Phnom Krom I	1,080
	Bayon I	0,980
	Ta Prohm I	0,960
	Angkor Vat I	0,900

Les grès gris absorbent donc d'importantes quantités d'eau hygrométrique avec toutefois d'assez sensibles différences entre eux : on notera que Loley, Banteay Samrè, Bakheng, Pré Rup, le Phnom Krom absorbent le plus de vapeur d'eau.

Ta Prohm I qui a un ciment de calcite et Angkor Vat I qui n'a pratiquement pas de ciment, sont les grès qui en absorbent le moins.

Évaporation après immersion.

Les courbes logarithmiques construites sur les variations des masses d'eau imprégnées après vingt-quatre heures d'immersion montrent, pour tous les grès gris, une évaporation assez semblable, beaucoup moins rapide, que pour les grès roses de Banteay Srey (ci-dessous). *Toutes les courbes sont à peu près parallèles*, révélant une évaporation comparable (Angkor Vat I, Pré Rup I, Bakheng I, Bayon I, Ta Prohm I, Phnom Krom I), le *Bayon* et *Ta Prohm II* étant les plus rapides. Cependant *Loley I* et surtout *Banteay Samrè I* ont une évaporation beaucoup plus lente; onze heures après l'abandon à l'air libre, Banteay Samrè I contient encore 0,45 gramme d'eau (pour 100 g), alors qu'Angkor Vat I ne contient plus que 0,18 gramme. Nous pensons que cette courbe révèle des faits d'importance capitale. Il ne faut pas oublier qu'en saison des pluies, une pluie succède à l'autre à vingt heures d'intervalle ou même moins.

Évaporation après saturation.

	ATMOSPHÈRE saturée	APRÈS 24 H atmosphère libre
	g	g
Prah Khan	1,22	0,70
Angkor Vat IV (altéré)	1,12	0,49
Banteay Samrè I	courbes parallèles	
Loley I		
Phnom Krom I		
Bakheng I		
Pré Rup I		
Bayon I		
Ta Prohm I		
		Après 23 h
Angkor Vat I	0,910	1,15

L'échantillon Angkor Vat I présente cette particularité, une fois saturé et remis en atmosphère libre, de garder son humidité et même de l'accroître. *Il est encore plus ou moins saturé trois semaines* après l'expérience.

L'évaporation est d'autant plus rapide que l'absorption de vapeur d'eau est plus faible et réciproquement.

Dans un même temple, les pierres ne sont pas identiques. Le cas est particulièrement frappant pour Angkor Vat où, bien que les expériences n'aient pas été menées de la même façon, Angkor Vat IV et Angkor Vat I n'ont visiblement pas la même porosité : Angkor Vat IV est un grès poreux (forte absorption par immersion, par capillarité, forte absorption de vapeur d'eau); Angkor Vat I est un grès peu poreux qui absorbe peu d'eau par immersion ou goutte à goutte et l'absorbe lentement, qui absorbe peu de vapeur d'eau mais a cette particularité de la conserver indéfiniment. Il a été remarqué en outre que dans cet échantillon l'eau ne pénétrait vraiment que sur 15 millimètres : après trois heures de goutte à goutte, la *roche n'est imbibée que sur cette profondeur.* Ces particularités sont-elles liées à l'absence de *ciment* dans le cas d'Angkor Vat I?

LES GRÈS ROSES

Les grès roses sont aussi parfois de couleur rougeâtre, et même rouge-brun. Ils sont mêlés de grès jaunâtres ou presque blanchâtres beaucoup plus rares. Même à l'œil non averti, cette pierre apparaît très belle. Cependant il s'agit d'un grès *tendre :* sa dureté est de 3,5 inférieure généralement à celle des grès gris, ce qui explique l'exubérance ornementale de Banteay Srey.

1. Texture.

Le grès rose est un grès « à grain fin, essentiellement constitué de grains de quartz anguleux entourés d'un ciment rougeâtre, formé d'une argile colorée par l'oxyde de fer. On observe de menus débris de quartzites, assez rares, mais les grains de feldspaths font pratiquement défaut, ainsi que les paillettes de mica. La dimension des grains est comprise entre 0,1 et 0,2 millimètre. Ce grès présente la texture singulière souvent signalée et restée sans explication satisfaisante, de grains « flottant » sans se toucher dans le ciment qui les englobe » (Saurin).

Plusieurs plaques minces confirment ces données :

Banteay Srey I.

Grains de quartz largement prédominants; quelques trous correspondent à des grains de quartz ou à des nodules d'oxyde de fer disparues. Le ciment est abondant, siliceux (petits grains de quartz).

Banteay Srey II.

Petits grains de quartz, bien calibrés, bien engrenés, un peu émoussés. Feldspaths nébuleux et lamelles de biotites décolorées sont extrêmement rares. Ciment assez abondant (oxyde de fer, petits grains de quartz).

Banteay Srey III.

Grains fins (0,03 à 0,05 mm) de quartz anguleux. Ciment argilo-ferrugineux.

Un échantillon, étudié par M. E. Saurin au musée Louis-Finot d'Hanoï est également formé de grains de quartz anguleux et d'un ciment abondant (argilo ferrugineux et oligiste).

Il s'agit donc, cette fois, d'un *véritable grès,* très homogène, presque entièrement formé de *quartz,* bien calibré, *sans feldspath ni biotite.* Les grains sont petits (0,01 à 0,05 mm), presque tous de la même taille. Le *ciment est le plus souvent abondant;* il est partiellement siliceux (petits grains de quartz), contient un peu de calcite, et est coloré par le fer (fer ferrique, sans doute de l'hématite). Mais ce ciment est surtout argileux. Le *spectre de diffraction de l'argile révèle la kaolinite.*

Les grès jaunes ou blancs qui sont beaucoup moins employés dans le temple de Banteay Srey sont assez voisins; mais les grains sont moins homogènes et généralement plus gros (0,06 à 0,20 mm). Les grains de quartz bien calibrés prédominent largement. Quelques plaquettes de micas déferruginisés et de feldspaths séricitisés; quelques nodules d'oxyde de fer. Le ciment semble moins cohérent.

2. **Composition chimique.**

	SiO^2	Fe^2O^3	Al^2O^3	CaO	MgO	$H^2O + CO^2$
Échantillon 1 (rose)............	84,4	2	8,8	1	traces	2,8
Échantillon 2 (rose)............	85,3	1,3	8	2,7		2,7
Échantillon 3 (rose)............	87,3	1,75	6,85	0,9		3,1

La prédominance quasi exclusive des grains de quartz se traduit par la prépondérance de la *silice* (85 %). Peu de fer. La calcite est, le plus généralement, très peu abondante (1 %). Il n'y a pratiquement aucune différence entre les échantillons.

Chimiquement aussi ce grès est *remarquablement homogène.* Il n'a aucune réaction à l'acide chlorhydrique.

3. **Porosité** (fig. 4, 5, 6, 7).

M. E. Saurin a trouvé pour un échantillon de ce grès une porosité de *6,6 %*, plus faible en moyenne que pour les grès gris.

Le bleu de méthylène pénètre profondément, aussi bien en 2 heures qu'en 48 heures de façon *diffuse, généralisée,* homogène. Dans un grès jaune la pénétration est plus forte, avec auréole dans les parties externes.

A. *Absorption d'eau*

Immersion pendant 24 heures. Trois échantillons avaient absorbé les quantités d'eau suivantes (rapportées à 100 g) :

Banteay Srey (rose) : 4 g (roche non taillée);
Banteay Srey (jaune) : 9,5 g (roche non taillée);
Banteay Srey I (rose) : 3,4 g (roche taillée).

L'absorption des grès roses est moins forte que celle de la plupart des grès gris; les grès jaunes (*plus rares*) ont au contraire une possibilité d'absorption qui est la plus élevée de tous les grès d'Angkor.

Absorption d'eau par capillarité (en grammes pour 24 heures, rapportés à 100 g de masse).

Banteay Srey (rose) : 4 g (Phnom Penh);
Banteay Srey (jaune) : 7,3 g (Phnom Penh);
Banteay Srey I (rose) : 3,3 g (Paris).

L'absorption des grès roses est *moins forte que celle des grès gris;* celle du grès jaune nettement plus forte. Les grès roses suspendus au niveau de l'eau pendant 24 heures ont absorbé à peu près autant d'eau par capillarité que s'ils avaient été immergés.

Absorption d'eau goutte à goutte :

Banteay Srey I (rose) : masse absorbée 0,5653 gramme (pour 100 g); durée de l'absorption : 57 minutes.

Comparé au grès gris, le grès de Banteay Srey absorbe relativement peu d'eau (comme Angkor Vat I), mais absorbe *vite* (comme Bakheng).

B. *Absorption de vapeur d'eau* (pour 100 g.)

En atmosphère normale (71,3 % à Phnom Penh) :
Banteay Srey I (rose) : 0,065 gramme;
Banteay Srey (jaune) : 0,060 gramme.
En atmosphère saturée :
Banteay Srey I (rose) : 0,254 gramme;
Banteay Srey (jaune) : 0,445 gramme.

Cette absorption est *beaucoup plus faible que pour les grès gris :* le quart d'Angkor Vat I pour le grès rose, la moitié pour le grès jaune.

La même expérience répétée en *mars* a donné les résultats suivants (courbes) :

Banteay Srey I (rose) : 0,080 gramme (atmosphère libre, 70,6 %, du 23 au 25 mars);

Banteay Srey I (rose) : 0,230 gramme (atmosphère saturée du 25 mars au 2 avril).

C. *Évaporation après immersion* (courbes)

Air libre (degré hygrométrique 70,6 %) :

Banteay Srey I (rose) :

Échantillon retiré de l'eau à 8 heures : 3,40 grammes d'eau (pour 100 g);
Échantillon retiré de l'eau à 9 heures : 2,10 grammes d'eau (pour 100 g);

Échantillon retiré de l'eau à 10 heures : 1,45 gramme d'eau (pour 100 g);
Échantillon retiré de l'eau à 13 heures : 0,47 gramme d'eau (pour 100 g);
Échantillon retiré de l'eau à 15 heures : 0,2 gramme d'eau (pour 100 g);
Échantillon retiré de l'eau à 17 heures : 0,1 gramme d'eau (pour 100 g);
Échantillon retiré de l'eau à 19 heures : 0,01 gramme d'eau (pour 100 g).

Pratiquement, un échantillon complètement gorgé d'eau a abandonné toute celle-ci et est *absolument sec 11 heures après* (l'expérience ayant été faite à l'intérieur, l'action solaire est négligeable).

Sous vide et en présence d'acide sulfurique : l'évaporation est rapide pour les grès roses, encore beaucoup plus pour les grès jaunes.

L'évaporation dans les grès roses de Banteay Srey, de beaucoup, *est la plus rapide qui soit pour tous les grès d'Angkor comme le montrent les courbes jointes. La capacité de rétention est donc très faible.*

Évaporation à l'air libre après mise en atmosphère saturée. L'échantillon (grès rose Banteay Srey I) étudié qui absorbait très peu de vapeur d'eau en atmosphère saturée (0,0230 g pour 100 g en 8 jours), la restitue presque immédiatement en air libre : en 9 heures on est revenu au point de départ (0,0085 g pour 100 g).

En conclusion, les grès de Banteay Srey présentent les caractères suivants :

Grès rose (les plus nombreux de beaucoup) :

Absorption assez faible par immersion (moins que la plupart des grès gris); absorption assez faible par capillarité (moins que les grès gris); absorption faible d'eau goutte à goutte; par contre l'absorption d'eau est rapide (0,01 g en 1 minute pour un cube d'un cm^3); *absorption très faible de vapeur d'eau; rétention très faible* de l'eau ou de la vapeur d'eau.

Grès jaune :

Il absorbe *beaucoup par immersion et par capillarité* (plus qu'aucun autre *grès angkorien*); pour le reste les caractères semblent être les mêmes que ceux des grès roses (très peu d'absorption de vapeur d'eau).

II. LES CARRIÈRES

D'où viennent les pierres des monuments d'Angkor (pl. LXVII) ?

GRÈS ROSES

Les géologues considèrent les grès roses comme des « grès supérieurs » (liasiques, jurassiques ou crétacés). Ils prédominent à la base de ces grès supérieurs, de couleur claire dans l'ensemble (jaunes, blancs), mais des bancs peuvent s'en trouver jusqu'au sommet et ils sont parfois intercalés au milieu des autres bancs.

M. E. Saurin a analysé (p. 627) un échantillon de grès rouge provenant de « la carrière » de « Phon Prah Putt » au pied Sud-Est du Koulen, « essentiellement formé de grains de quartz riches en inclusions et de débris beaucoup plus rares de quartzites et de schistes siliceux, baignant dans un ciment ferrugineux constitué par de l'oligiste... ». En réalité, le « Phon Prah Putt », comme son nom l'indique (« la grotte du Bouddha sacré ») est une grotte ou plutôt un abri sous roche. Le site est le suivant : un plateau de grès gris (altitude : 110 m) couvert d'une très médiocre forêt claire; semés sur ce plateau structural des blocs de grès rose ou

jaune, « témoins » de l'ancienne étendue des grès supérieurs. Ces grès roses contiennent des rognons de roches diverses et de silex; ils ont parfois une allure de conglomérat. Le plateau de Phon Prah Putt a eu des carrières dont il ne reste pas grand trace mais des carrières de *grès gris* : l'échantillon rose de Phon Prah Putt ne vient pas d'une carrière mais d'un bloc rocheux. D'ailleurs la nature du grès, comme le remarque M. E. Saurin, n'est pas la même qu'à Banteay-Srey : « Le ciment argileux a été fortement épigénisé par le fer oligiste, ce qui modifie sensiblement ses propriétés. Ses grains de quartz ont, en outre, des dimensions plus fortes (0,3 mm en moyenne) »... La dureté de cet échantillon est de 5; il n'aurait pas pu être travaillé comme l'a été le grès de Banteay Srey. Les « blocs-témoins » qui reposent sur le plateau de Phon Prah Putt, avec leur faciès de conglomérat n'ont pas pu fournir de pierres aux constructeurs du temple; pas plus que les blocs identiques qui parsèment le plateau d'Anlong Thmar au pied même des Koulen.

Les pierres de Banteay Srey auraient pu venir des Koulen (410-498 m), en particulier de la couche supérieure formée, sur une vingtaine de mètres d'épaisseur, d'un beau grès rose-rouge fin; sur le plateau, un sanctuaire porte le nom de Prasat Thmar Dap, « le sanctuaire de la carrière ». Mais une exploration aérienne n'a pas permis de trouver traces de ces carrières. Et il ne serait guère dans la tradition des Khmer d'aller chercher des pierres si loin et si haut... Les pierres ne peuvent provenir du Phnom Bauk ou du Phnom Bakheng, ce dernier ayant des pierres de faciès conglomératique avec galets de rhyolithe. A proximité même du temple se dresse le *Phnom Dey* (275 m). D'après des renseignements obtenus par M. Lafabrègue de l'École française d'Extrême-Orient et confirmés par M. Mottard, les carrières de très petites dimensions se trouvaient à 3 kilomètres du temple, en pleine forêt au pied du Phnom Dey : ce sont des fosses de 10 mètres de profondeur (altitude : 70 m environ).

GRÈS VERT SOMBRE

Nous ne connaissons pas les carrières d'où proviennent les grès vert-sombre du temple de Takéo et des statues. Toutefois, ils pourraient provenir du Phnom Pour à 93 km à l'Est d'Angkor. J. Fromaget et F. Bonelli y situaient les carrières des grès gris, ce qui n'est pas vraisemblable. Mais le Phnom Pour qui est porté sur la carte comme « Paléozoïque indéterminé » est entouré de toutes parts par une nappe *d'andésite*. Or, les grès verts contiennent notamment des fragments d'andésite. Par ailleurs, M. Lafabrègue a trouvé des blocs de grès de ce type, ébauchés, en pleine forêt, le long du stung Chikreng à 15 kilomètres au Nord de Kompong-Kdey (60 km Est d'Angkor à vol d'oiseau).

GRÈS GRIS

1. **Emplacement des carrières** (pl. LXVII) :

Francis Garnier avait, dès 1878 (*Voyage d'exploration en Indochine*, Paris, 1873, vol. I, p. 24), signalé que les grès gris provenaient « du pied des Koulen » : « Les seuls matériaux employés dans la construction de cet édifice sont le bois et un grès d'un grain très fin qui provient de carrières situées au pied du Phnom Coulen, à une quarantaine de kilomètres dans l'Est-Nord-Est d'Angkor Vat »...

Par la suite, une opinion traditionnelle faisait des Koulen le lieu des carrières des grès d'Angkor. Mais les Koulen constitués de grès supérieurs clairs (roses, blancs, jaunes) ne peuvent avoir fourni les grès gris d'Angkor. F. Garnier d'ailleurs situe les carrières « au pied » des Koulen... Dans son guide, M. M. Glaize écrit :

« D'importantes carrières à ciel ouvert ont été retrouvées à flanc de coteau entre le temple de Beng Mealea et l'extrémité Sud-Est de la chaîne du Phnom Koulen, à une quarantaine de kilomètres d'Angkor... » Une de ces carrières au moins, celle de « Trapeang Thmar Dap » était connue de MM. Marchal, J. Boisselier et de Mlle Giteau. Toutefois cette carrière est de très petites dimensions, occupée en son centre par un petit étang (Trapeang Thmar Dap).

M. R. Lafabrègue a bien voulu nous signaler la carrière de l'Au Mealea et une carrière sur le Phnom Bey. Avec lui nous eûmes la bonne fortune de retrouver précisément sur le *Phnom Bey plusieurs dizaines de carrières à ciel ouvert*. On peut donc estimer que les grès des monuments d'Angkor viennent de cette région. Il a pu en venir d'ailleurs. Le grès gris affleure ou est à faible profondeur sur d'immenses surfaces du Cambodge septentrional; des carrières nous ont été signalées au Nord des Koulen; il y en a sans doute près de Koh Ker, près du grand Prah Khan de Kompong-Svay, au pied du Prah Vihear. Mais les carrières les plus importantes sont bien situées au *pied* Sud-Est des Koulen entre la colline et le temple de Beng Mealea, à une trentaine de kilomètres Est-Nord-Est d'Angkor. Il y a là un *vaste plateau* (pl. LXVII) dont l'altitude est de 110 mètres environ; par conséquent, très en contrebas des Koulen (461 m au Phnom Khnach Roneas immédiatement au-dessus). Une série de stung (rivières), à sec de novembre à mai, ont découpé ce plateau en *lanières*. Ce plateau est indiqué sur la carte géologique comme « Indosinias indéterminé ». Il est constitué par d'immenses dalles de grès gris qui affleurent; le même grès affleure d'ailleurs en plaine, aux environs du temple de Beng Mealea (70 m). Le grès est noirci en surface par le feu. Il apparaît ou n'est recouvert que d'un sol squelettique; n'y poussent qu'une herbe haute assez maigre et une forêt claire très lâche, composée surtout de maigres « phchek » (*Shorea Obtusa*). En janvier, les feuilles mortes jonchant le sol, le paysage rappelle celui d'une forêt de bouleaux européenne. Dans les thalwegs règne une forêt-galerie à bambous. Les grès sont desquamés en surface comme les dalles des monuments. Il y eut vraisemblablement des carrières à l'Ouest de l'Au Peam Slaket sur le plateau de Phon Prah Putt : nous y avons retrouvé un petit bloc carré parfaitement géométrique avec traces de coups de burin; il y eut peut-être des carrières sur le plateau de Pong Prah Angvong où des gradins assez réguliers sont visibles mais sans trace de coups; un peu plus bas la petite carrière de Trapeang Thmar Dap est des plus nettes (pl. LVI); plus à l'Est enfin se trouvent les très nombreuses carrières du Phnom Bey (pl. LVII); elles sont situées sur le sommet du plateau et forment de *petites excavations* (20 m de long, 10 m de large, 2 m de profondeur) entourées de bouquets de bambous; elles se suivent en ligne ininterrompue vers le Nord; nous ne les avons certainement pas toutes reconnues; dans un creux un étang occupe le fond d'une petite carrière très semblable à Trapeang Thmar Dap. Enfin, la plus pittoresque de ces carrières est sans contredit celle qui occupe le fond de l'Au Mealea (pl. LVIII), en plaine à 2 kilomètres Ouest de Beng Mealea. Les Khmer ont enlevé les pierres dans le fond du ruisseau, où la roche apparaissait, tandis que sur les rives elle est masquée par les alluvions; l'Au ne coule que pendant 6 mois de l'année, mais il peut avoir 3 mètres d'eau avec un très fort courant.

Ainsi qu'il a été dit, le grès est desquamé en surface; des marmites de géant sont très nettes dans le lit supérieur d'un petit Au du Phnom Bey; par contre, le ruissellement ne semble guère avoir affecté la roche de l'Au Mealea où les traces des coups de burin après 800 ans sont parfaitement nettes. Dans les carrières la roche se présente horizontale et souvent très nettement *stratifiée*. La roche montre également des diaclases que les racines agrandissent et où elles s'infiltrent. On

peut noter également quelques autres phénomènes d'érosion mais peu vigoureux : desquamation (Trapeang Thmar Dap, à l'ombre, sur versant Nord), léger effritement à Trapeang Phnom Bey de blocs à la base au niveau de l'eau.

2. Nature des pierres.

Les Khmer ont pris leurs pierres à très faible profondeur (0,50 m) et même au ras du sol comme le montrent les photos prises au Phnom Bey et dans l'Au (ruisseau) Mealea. Il est donc parfaitement normal que ces pierres, avant même leur utilisation aient été *altérées*, ou du moins ne soient pas parfaitement fraîches. En outre, il est à peu près certain que les blocs étaient détachés par le feu, ce qui ne devait pas être favorable à la roche (pl. LIX).

A. *Texture*

La texture est la même que celle des pierres des monuments, ou à peu près, ainsi qu'en témoignent les plaques minces. Mêmes minéraux fondamentaux (quartz, feldspaths, biotites, oxydes de fer) et aussi même minéraux annexes (négligés ci-dessus) : zircons, corindons, grenat, tourmaline. Même ciment argilo-chloriteux.

Phnom Bey I.

Quartz. Feldspaths plagioclases. Biotites peu abondantes et peu altérées. Grains bien engrenés; presque pas de ciment. Peu de trous. Cette roche ressemble à Angkor Vat I.

Phnom Bey II.

Quartz. Feldspaths plagioclases kaolinisés. Biotites très abondantes, altérées et qui semblent orientées (litage).

Les grains juxtaposés sont encadrés par un liant très ferrugineux.

Deux autres échantillons de Phnom Bey montrent, l'un un grès à grains de 0,05 à 0,10 millimètre (quartz, feldspaths, muscovite, magnétite, Phnom Bey I ?), l'autre un grès à grains de 0,10 à 0,20 millimètre, *lité*, le litage paraissant dû à des traînées de minéraux lourds, surtout de la magnétite, associés à des paillettes de biotite altérée (Phnom Bey II ?).

Trapeang Thmar Dap I.

Quartz, feldspaths plagioclases séricitisés et parfois kaolinisés. Microclines intacts. Biotites en voie de déferrutisation. Muscovites. Amas d'oxyde de fer.

Le ciment, très abondant (35 à 40 %) est très riche en *calcite*. Cet échantillon est très proche de Ta Prohm I qui provient peut-être de cette carrière.

Mêmes éléments à Phong Prah Putt : grains de 0,06 à 0,10 millimètre, fin litage, et à Phong Preah Angvong : grains de 0,04 à 0,010 millimètre.

Il peut même arriver que la roche de certaines carrières soit *plus altérée* que la pierre utilisée normalement dans les monuments. M. E. Saurin en parle pour un échantillon de Trapeang Thmar Dap (II) et nous a signalé le cas pour un échantillon de *Au Mealea :* grains de 0,10 à 0,20 millimètre, croûte superficielle *limoniteuse.* Cet échantillon à croûte ferrugineuse a été recueilli dans le lit même du ruisseau, en surface, en un point où l'eau coule pendant 5 à 6 mois avec des interruptions.

L'altération générale des feldspaths plagioclases et des biotites peut être due à l'œuvre de l'érosion depuis le dépôt des grès. Mais plus probablement le grès gris

a été constitué d'éléments déjà altérés. Quoi qu'il en soit, la texture de ces grès est celle d'un matériel de *débacle*, déposé dans des lacs, lagunes et mers, à partir d'un massif puissant et proche.

B. *Analyse chimique*

	SiO^2	Al^2O^3	Fe^2O^3	CaO	MgO	$H^2O + CO^2$
						%
Trapeang Thmar Dap II (SAURIN) très altéré	73,1	9,3	5,5	2,5	0,3	3,2
Phong Preah Angvong	70,4	14,15	4,25	1,7		3
Phnom Bey	70,2	12,4	4	1,3		2,5
Phnom Bey	71,5	13,75	4,25	1,8		2,3
Prah Putt	71,8	11,45	3,75	0,8		2,5
Au Mealea	72,6	12	3	0,9		2,5

La calcite est généralement peu abondante, la teneur en chaux variant de 0,9 à 2,5 %. Des calcimétries donnent les résultats suivants (CO^3Ca) :

Phnom Bey : 1,2 %;
Au Mealea : 0,6 %;
Trapeang Thmar Dap II : 4 %.

Mais deux échantillons de Trapeang Thmar Dap I révèlent des teneurs de 9,6 % et 11,2 % proches de certains échantillons de Ta Prohm.

De la soude et de la potasse ont été également trouvées en très faibles quantités :

	Na^2O	K^2O
Phnom Bey	1,16	Traces
Phnom Bey	0,16	Néant
Prah Putt	0,16	Traces
Au Mealea	0,16	Néant

Enfin du sel (NaCl) :
Phnom Bey : 0,10;
Phnom Bey : 0,15;
Prah Putt : 0,16;
Au Mealea : 0,12.

C. *Porosité (fig. 4, 5, 6, 7)*

Immersion pendant 24 heures :

Phnom Bey I : 4,4 grammes en 24 heures pour $m = 100$ grammes. Forte absorption.

Absorption goutte à goutte :

Phnom Bey I : 0,8971 gramme en 1 h 32. Absorption très importante mais lente.

Absorption de vapeur d'eau :

Phnom Bey I : atmosphère libre (2 jours), 0,52 gramme; atmosphère saturée (8 jours), 1,350 gramme.

Le grès de Phnom Bey I absorbe beaucoup de vapeur d'eau en atmosphère saturée.

Évaporation après immersion (courbes) :

Tout à fait semblable à celle des autres grès gris.

Évaporation après saturation :

Semblable à celle des autres grès gris et moyenne [1].

3. Les *gradins des carrières n'ont qu'une faible hauteur* (moins d'un mètre). En effet, les blocs étaient découpés non pas verticalement mais horizontalement comme l'indique la planche LIX. Il est vraisemblable, comme le pensait G. Groslier, que les blocs délimités par des rainures faites au burin étaient ensuite détachés par le feu. Toujours est-il que les blocs, dans leur position naturelle, n'avaient pas plus d'un mètre de hauteur. Ainsi qu'il a été dit, la stratification est horizontale. Il en résulte que chaque fois qu'un bloc monolithe est placé debout pour former un pilier ou un jambage de porte, il est *obligatoirement en délit :* tous les monolithes debout sont placés perpendiculairement à la sédimentation et à la stratification. Quant aux blocs monolithes placés horizontalement (linteaux), ils peuvent être soit placés dans leur position normale (strates ou microstrates horizontales), soit placés en délit (strates ou microstrates verticales).

Les Khmer ont donc utilisé des pierres qu'ils *devaient* fréquemment placer en délit et qui, sans doute, étaient géologiquement altérées [2].

CHAPITRE III

LES AGENTS D'ÉROSION

Divers agents d'érosion s'exercent sur ces pierres : agents atmosphériques, bactéries, végétaux. Que l'influence des agents atmosphériques soit fondamentale, c'est ce que prouve l'état de fraîcheur remarquable dans lequel ont été retrouvés des *bas-reliefs enfouis*, peu après leur exécution (XIIe siècle), à la *terrasse du Roi lépreux :* les sculptures, sous 2 mètres de sable sont intactes. Parmi les agents atmosphériques, l'action *directe* du *vent* nous paraît négligeable : les vents sont généralement peu violents même le vent du Nord-Est, le seul qui ait une certaine constance

---

[1] Le grès de Phnom Bey I qui a une texture proche de celle d'Angkor Vat I, a des qualités de porosité qui le rapprochent au contraire de Bakheng I et de Pré Rup I.

[2] La «*latérite*» rouge, dure et alvéolaire utilisée pour le gros œuvre des monuments provenait vraisemblablement de carrières creusées sur place même. A une profondeur de 4 mètres environ, on trouve partout à l'emplacement d'Angkor, sous les alluvions anciennes sableuses, une couche argileuse, ainsi définie par E. Saurin et E. Roche : « grès tendre, compact, argileux, ferrugineux ». Cette couche est molle, aisée à découper. Portée à l'air libre, cette roche devient dure et vacuolaire. Les constructeurs de Beng Mealea n'ont employé que le grès, ils n'ont pas utilisé de « latérite ». Il n'y a pas en effet de couche latéritique sur le plateau de grès gris inférieur qui affleure ou est recouvert d'une faible épaisseur d'alluvions.

Cf. E. Saurin et E. Roche, *Observations sur les formes latéritiques au Cambodge et au Viet-nam* (*C. R. des séances Académie des Sciences*, t. 247, p. 1358-1360, séance du 27 octobre 1958).

Il ne s'agit pas d'une vraie « latérite » mais plutôt d'une argile, probablement alluviale, très riche en fer. Une analyse de la même roche, au Sud Vietnam, donne les proportions suivantes :

SiO^2 : 29,5 %;

Al^2O^3 : 10,7 %;

Fe^2O^3 : 47,2 %.

de décembre à février. En outre, les vents soufflent de directions variées et transportent peu. Par contre, il apparaît à l'évidence que l'eau des pluies joue un rôle fondamental : l'érosion préférentielle, à la base des jambages de porte ou des murs par exemple, est liée à une remontée capillaire des eaux de pluie.

I. L'EAU DES PLUIES

LES PLUIES

Il tombe en moyenne à Siemréap *1.463 millimètres de pluie* par an. Ces pluies sont concentrées à peu près exclusivement de mai à novembre comme l'indique le tableau suivant :

Janvier	3 mm
Février	16 mm
Mars	32 mm
Avril	58 mm
Mai	145 mm
Juin	176 mm
Juillet	210 mm
Août	192 mm
Septembre	274 mm
Octobre	246 mm
Novembre	95 mm
Décembre	16 mm

Ces pluies tombent, le plus souvent, en fin d'après-midi ou dans la nuit. En juin 1957, à Siemréap, les pluies les plus fréquentes ont été entre 13 heures et 15 heures et surtout entre 19 heures et 21 heures; en septembre, mois de plus grande pluviosité, la fréquence des pluies est maxima entre 17 heures et 1 heure (1957) comme l'indique le tableau suivant : 84 chutes de pluie sur 125, soit les 2/3, sont enregistrées à ces heures. Et les précipitations sont encore importantes de 1 heure à 4 heures.

7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
1				4		1	2	3	7	

17	18	19	20	21	22	23	24	1	2	3	4	5	6	7
12	9	10	9	12	12	10	9	7	6	5	3	2		

Il faut remarquer combien sont peu nombreuses les chutes de pluie de 10 heures à 16 heures : 11 sur 125.

De 7 heures à 19 heures (pendant le jour) ont été recueillis 131,2 millimètres d'eau contre 156,1 de 19 heures à 7 heures (pendant la nuit), et les 131,2 millimètres reçus pendant le jour sont tombés presque entièrement après 16 heures.

Au sommet du Phnom Krom du 24 juillet au 2 août 1959, 6,3 millimètres ont été recueillis de jour et 53,2 millimètres de nuit (19 heures à 7 heures) (1).

(1) A Phnom Penh en 1957, les pluies sont les plus fréquentes :
de 15 h à 17 h en mai;
de 17 h à 19 h en juin;
de 14 h à 21 h en juillet;
de 16 h à 23 h en août;
de 17 h à 1 h en septembre;
de 19 h à 23 h en octobre.

Les pluies ne tombent donc généralement pas aux heures les plus chaudes de la journée. Elles sont, en outre, précédées d'une période de forte nébulosité qui diminue l'insolation. La température des pierres diminue alors rapidement surtout dans les grès gris : un grès gris qui, à 11 heures, avait une température de 40°, n'est plus qu'à 31° à 17 heures avant la pluie. L'eau de pluie est *chaude :* 23 à 27°.

27°5 à Phnom Penh le 28 août 1959;
27°5 à Phnom Penh le 21 septembre 1959;
27° à Sièmréap le 25 septembre 1959;
23°5 à Sièmréap le 3 octobre 1959 (à 7 h du matin).

Les pluies tombent d'abord sous forme d'averses ou d'orages, mais courts (1 heure ?); elles se prolongent ensuite sous forme de pluies fines, parfois coupées à nouveau d'averses.

Les pluies sont *acides.* Des pH de 4,9-5 et de 5,1-5,2 ont été observés à Phnom Penh en *mai* (1959) [laboratoire du PCB]. En *août* (1959) à Sièmréap même, des pH de 5,9 (9 et 22 août) [Institut Pasteur]. En *octobre* (1958), à Phnom Penh des pH de 5,5, aussi bien le matin par une des rares pluies matinales qu'en fin d'après-midi. Enfin, en *octobre* (1959) à Sièmréap un pH de 5,9. Cette acidité est due à la présence de gaz carbonique (CO^2 indosable) et d'acide nitrique : une teneur en *NO^3 de 0,460 mg/litre* a été mesurée le 22 août 1959. Cette teneur correspond à des valeurs à peu près équivalentes mesurées en moyenne annuelle en 1956 (0,520 mg/litre), 1957 (0,384 mg/litre), 1958 (0,445 mg/litre) à Saïgon (M. Bredillet de l'Institut Pasteur). Le tableau suivant résume ces données [1].

D'après M. Bredillet :

	pH moyen annuel	TENEUR moyenne annuelle en ion NO^2	TENEUR moyenne annuelle en ion NO^3	TENEUR moyenne annuelle en ion NH^4
1956	6	0,043 mg/litre soit 0,013 mg/litre azote nitreux	0,52 mg/litre soit 0,118 mg/litre azote nitrique	0,77 mg/litre soit 0,597 mg/litre azote ammoniacal
1957	6,3	0,029 mg/litre soit 0,009 mg/litre azote nitreux	0,384 mg/litre soit 0,086 mg/litre azote nitrique	0,601 mg/litre soit 0,467 mg/litre azote ammoniacal
1958	6,1	0,029 mg/litre soit 0,009 mg/litre azote nitreux	0,445 mg/litre soit 0,100 mg/litre azote nitrique	0,523 mg/litre soit 0,406 mg/litre azote ammoniacal
Sièmréap 1959	5,9	0,035 mg/litre	0,460 mg/litre	0,590 mg/litre

(1) Voir ci-dessous, en note annexe, quelques résultats obtenus à Phnom Penh en 1961, avec des teneurs parfois beaucoup plus élevées (8 mg/litre).

ÉCOULEMENT DE L'EAU DES PLUIES (1959)

1. **Angkor Vat** (par pluie d'orage le 27 mai de 19 à 20 heures, par petit grain de direction Nord-Ouest le 4 juillet vers 17 h 30, par orage le 19 juillet à 18 heures, par petite pluie le 25 septembre vers 16 heures).

a. *Gopura d'enceinte extérieure*

Au portique Ouest dont la voûte a disparu, *l'eau s'accumule par mares sur les dalles;* les bases des piliers centraux baignent dans l'eau. L'eau ruisselle sur les faces extérieures des piliers latéraux. Elle s'accumule dans de petits creux sur les seuils des portes et les bases de fenêtres à colonnettes.

Les dessous des *linteaux* sont très humides : l'eau descendue le long des murs (mais non infiltrée) ou arrivant de l'extérieur est retenue par la moulure qui souligne la base du linteau.

Les murs *intérieurs* du Gopura, sous voûte intacte, sont secs, sauf en quelques endroits ou l'eau a ruisselé en grande nappe; cette eau provenait d'une fissure dans la voûte.

Les phénomènes sont les mêmes au Gopura de la 1re enceinte.

b. *Galerie aux bas-reliefs*

(1re enceinte, galerie Ouest côté Nord).

Le mur du fond est parfaitement sec à l'emplacement des bas-reliefs. Par contre, le haut du mur est humide et aussi le bas. Les piliers centraux qui soutiennent la voûte baignent dans des mares.

c. *Préau cruciforme entre 1er et 2e étage*

La voûte des galeries est à peu près étanche et la pluie ne parvient pas au centre de la galerie. Par contre, les embruns amènent des paquets d'eau par les côtés; une nappe d'eau s'étend très vite quoique inégalement, dépasse en quelques endroits (au Nord le 4 juillet) la *base des piliers centraux* et *stagne;* elle stagne particulièrement dans des *creux* entre piliers latéraux et piliers centraux où le dallage très inégal a été creusé (photo). Le *rejaillissement* des gouttes d'eau est très net : les gouttes après être tombées sur la dalle rejaillissent sur la partie externe des piliers internes et la partie interne des piliers externes. L'eau ruisselle sur les faces externes des piliers latéraux. Les phénomènes sont les mêmes dans la cour cruciforme du 3e étage.

Les *escaliers sous voûte* dont les pierres sont altérées (croûte blanchâtre) ne sont pas atteints par l'eau de pluie le 27 mai ni le 4 juillet. Le 30 juillet par contre, l'eau y coule.

d. *Parois moulurées du 2e étage (dans la cour cruciforme) et du 3e étage*

L'eau retenue par les corniches tombe par nappes jusqu'au soubassement qui est intact; les parois sont en effet concaves et protégées par les corniches. Cependant, des gouttes tombent lentement sur les moulures; elles coulent sur les emplacements couverts de lichens bruns, cependant que les portions blanches ne sont pas

mouillées. Ces gouttes sont guidées par des inégalités du dallage de l'étage supérieur, notamment par les joints, et dans le détail par les motifs décoratifs notamment au revers de la corniche. Il faut noter que les parties blanches, non atteintes par les gouttes d'eau et dépourvues de lichens sont pour la plupart érodées; inversement, les parties brunes, atteintes par les gouttes d'eau sont pour la plupart non érodées (photo). Cependant, en quelques endroits, assez rares, des moulures encore blanches, non atteintes par les gouttes d'eau sont intactes.

Inversement, quelques endroits déjà érodées, sont atteints par les gouttes d'eau et un deuxième cycle de lichen s'y développe.

e. *Tour d'angle Nord-Est de la 2e enceinte (face exposée à l'Ouest et au Sud)*

Les panneaux inférieurs sont très humides; l'eau de pluie tombée en haut sur la tour et ses nombreux redans coule en s'infiltrant dans la partie inférieure des panneaux; elle s'accumule d'autre part et stagne dans des creux du soubassement qui porte les murs. Elle remonte probablement de là par capillarité dans les panneaux.

2. **Bakheng.**

[Par pluie fine suivant un orage le 19 juillet vers 20 heures (de nuit). La pluie est verticale].

a. *Prasat central*

Le soubassement mouluré du Prasat (haut de 0,63 m) est trempé; les *panneaux* de part et d'autre de chaque portail *sont pratiquement secs*, en particulier les Devâta qui sont toutes absolument sèches. De même les linteaux des portes sont tous mouillés; les seuils sont à peu près secs. *Les murs intérieurs* sous voûte *sont secs*, sauf quelques traînées près des portes.

b. *Soubassement de la pyramide en gradins (face Est)*

Les pierres sont à peu près partout mouillées; *l'eau circule goutte à goutte sur les joints horizontaux* des pierres où elle a tendance à stagner quelque peu. Elle s'infiltre ensuite.

3. **Ta Prohm** (pluie le 9 août à 13 heures).

La végétation arborée est trop claire et trop ouverte pour diminuer sensiblement le nombre et la violence des gouttes d'eau.

4. **Pré Rup** (1er août, 17 h 30).

Pluie violente venant de l'Ouest. Au Prasat central, la porte (E) et les fausses portes Nord et Sud sont sèches; la fausse porte Ouest est trempée; l'eau de pluie provenant des embruns et aussi les gouttes venant des linteaux s'accumule sur le seuil. Dans chacun des Prasat d'angle, l'eau s'accumule de même sur les seuils de toutes les fausses portes Ouest, les fausses portes, elles-mêmes, n'étant pas mouillées.

5. **Phnom Krom** (9 août, vers 17 heures, pluie fine, sans violence après l'orage proprement dit).

Les gouttes d'eau qui frappent les panneaux sont presque tout de suite absorbées, la pierre, très érodée, étant très poreuse.

L'eau s'accumule notamment dans des niches à l'emplacement des moulures sous les panneaux : ces niches correspondent à la partie inférieure des *alvéoles* signalées ci-dessus. L'eau s'accumule aussi dans des creux des dalles. Il pleut très peu à l'intérieur du Prasat.

6. **Takéo** (pluie le 30 juillet, à 14 h 30).

Les gouttes d'eau atteignent à peu près tous les panneaux du Prasat central. Aux quatre portails du sanctuaire, les gouttes roulent et glissent sur le dessous des linteaux avant de tomber en grosses gouttes. Les gouttes circulent en partie sur les joints. Il pleut à l'intérieur du Prasat central, les gouttes d'eau ruisselant sur les angles et dans les encoignures.

REMONTÉES D'EAU PAR CAPILLARITÉ

1. Nous avons signalé l'érosion préférentielle à la base qui est très générale dans certains monuments de grès gris en particulier Loley, Banteay-Samrè et Angkor-Vat (photo) et qui est très importante. Cette érosion suggère l'idée d'une *remontée d'eau par capillarité*, suggestion d'autant plus acceptable que l'altitude atteinte par l'érosion est à peu près constante dans un même monument : à Angkor Vat, murs intérieurs 0,50 mètre, piliers de la cour cruciforme 0,17 mètre-0,53 mètre. Cependant, il y a, à cette remontée par capillarité, une difficulté : si l'eau remonte dans le grès, c'est que ce dernier est poreux; mais s'il est poreux comment la dalle peut-elle arrêter et retenir l'eau à sa surface ? Nous avons pensé un instant que les dalles de grès n'étaient pas imperméables mais restaient humides, par suite de la présence sous le grès de la *latérite* qui aurait été imperméable. Mais cette explication est fausse. Diverses expériences nous ont montré que la latérite n'est pas réellement imperméable et que surtout l'eau s'infiltre par les joints qui sont toujours grossiers. Comme le montre l'observation en temps de pluie, ce sont les dalles elles-mêmes qui sont *imperméables*. Nous avions pu le vérifier expérimentalement avant même les chutes de pluie [1].

Quant aux pierres des murs, des piliers, des parois, etc., elles peuvent être poreuses ou peu poreuses, ainsi que nous l'avons dit plus haut en détail, les grès gris étant, en réalité, assez divers. Lorsque les pierres sont peu poreuses, l'érosion préférentielle à la base est peu marquée : c'est ce qui se passe pour les piliers latéraux de la cour cruciforme d'Angkor Vat qui sont relativement peu atteints sur la seule face interne (grès de type Angkor Vat I).

Par contre, lorsque les pierres des murs ou des piliers sont poreuses, l'érosion préférentielle à la base est très marquée : c'est ce qui se passe en particulier pour les piliers centraux de la cour cruciforme dont nous avons pu vérifier à l'aide d'un compte-gouttes qu'ils étaient très poreux et qu'ils absorbaient vite (type Angkor Vat IV).

Les Khmer avaient certainement choisi pour les beaux piliers du Préau Cruciforme un grès à grain fin, particulièrement beau d'apparence et aisé à travailler;

[1] Nous avons vérifié le fait en faisant tomber de l'eau goutte à goutte sur les dalles en pleine saison sèche.

malheureusement, ce grès était très poreux. Dalles, murs, piliers externes, qui n'étaient pas destinés à être sculptées, sont d'un grès plus grossier.

Les dalles sont pratiquement imperméables. Or, un échantillon non taillé de grès de dalle se révèle à l'expérience assez poreux; en 24 heures, il a absorbé 5,5 grammes d'eau pour 100 grammes, ce qui le rapprocherait du type Angkor Vat IV. L'imperméabilité de la dalle n'est donc pas due à la seule nature de la pierre; elle est due aussi à la présence en surface d'une croûte mince (1 à 2 mm) de couleur brune, ferrugineuse en apparence, qui, elle, est imperméable. Cette petite croûte ne semble pas exister sur les dalles de grès rose de Banteay Srey qui cependant se révèlent moins perméables que les pierres des murs : dans ce cas, il faut peut-être incriminer simplement une action des gouttes d'eau qui finissent par rendre la pierre imperméable en en bouchant les pores. Toujours est-il que l'action directe des gouttes d'eau tombant perpendiculairement et parfois avec violence sur la pierre des dalles, suivie d'une évaporation rapide, aboutit à imperméabiliser la pierre.

Les *jambages des portes* sont eux aussi atteints à la base; ils reposent cependant non sur les dalles mais sur les seuils par l'intermédiaire d'un assemblage en sifflet avec tenon et mortaise [1]; or, si les piliers et les murs ne sont pas taillés dans le même grès que les dalles, par contre seuils et jambages sont des pierres de même nature; il faut cependant constater que les seuils, lors de la pluie, lorsqu'ils sont mouillés, restent un temps imperméables : l'eau s'accumule dans des creux. Phénomène un peu différent : l'eau tombant ici avec moins de violence, mais séjournant plus longtemps (à cause de l'abri du linteau) a effrité la pierre creusant un trou; mais le fond du trou est aussi imperméable, peut-être par suite de la présence des grains effrités.

2. La remontée capillaire est très *générale :* elle atteint piliers, jambages de porte, murs. C'est également une remontée capillaire qui est partiellement responsable de l'humidification des *linteaux :* les gouttes d'eau qui viennent de l'extérieur sont retenues par les moulures qui soulignent les linteaux; elles s'infiltrent ensuite dans le linteau et remontent par capillarité. Sur les parois verticales du Bakheng, les gouttes d'eau coulent sur les joints : à partir de ces joints, elles s'infiltrent dans la pierre, verticalement ou latéralement ou encore remontent par capillarité sur quelques centimètres. Il y a également remontée capillaire sur 1 millimètre au maximum dans les parois internes des alvéoles (à aspect de « taffoni ») des bas de panneaux de Phnom Krom : l'eau de pluie séjourne dans des *creux horizontaux* et remonte ensuite dans la paroi verticale qui s'effrite.

Il y a sans doute remontée capillaire dans les panneaux aux Devâta (tour Nord-Est de la 2e enceinte d'Angkor Vat) encore qu'ici l'infiltration par le haut soit probablement plus importante.

Il est possible enfin que la remontée capillaire explique les faits paradoxaux constatés sur la paroi moulurée du soubassement du 2e étage d'Angkor Vat (photo prise du Préau Cruciforme). Ainsi qu'il a été dit, cette paroi, concave, n'est pas touchée directement par la pluie; mais des gouttes coulent à partir de la corniche sur les parties sculptées des moulures. Or, les endroits où coulent ces gouttes ne sont pas érodés (et sont généralement couverts de lichens), tandis que sont érodés les endroits où les gouttes ne coulent pas. Nous avions pensé que les gouttes d'eau n'y coulent pas actuellement mais y ont autrefois coulé, le trajet des gouttes ayant

[1] Cet assemblage favorise peut-être la remontée capillaire.

été modifié par de minimes modifications dans le relief de la corniche. Ceci n'est pas impossible. Mais il nous a été suggéré [1] que les parties érodées pourraient l'être à la suite de remontées capillaires (à partir du dallage) et cette explication nous paraît meilleure. Il faudrait alors admettre que la remontée capillaire se produit là où la pierre n'est pas mouillée par les gouttes de pluie, ce qui est assez logique. L'humidification par les gouttes de pluie reste superficielle; elle est courte; elle favoriserait les lichens; la remontée capillaire plus profonde et de plus longue durée aboutirait à des dégâts beaucoup plus graves.

Mais la remontée capillaire est surtout forte sur les jambages de porte et sur les piliers. Elle atteint des hauteurs considérables : 0,80 mètre sur un pilier du portique Est du Gopura d'entrée d'Angkor Vat. 1,12 mètre à un jambage du petit pavillon Nord de Ta Prohm. Nous avons vu que la plupart des *grès gris* absorbent *surtout et même plus par capillarité que par immersion.* En outre, la capillarité est vraisemblablement favorisée dans les jambages et piliers monolithes parce que, ainsi que nous l'avons dit, ces jambages et piliers monolithes sont en délit. Lorsque piliers ou jambages sont composés de plusieurs blocs, la remontée d'eau est freinée par les joints qui font drain. La remontée est également limitée lorsque les piliers sont élargis à la base comme c'est le cas pour les piliers externes du Préau Cruciforme d'Angkor Vat, ou lorsqu'au lieu d'être posés sur le dallage, ils sont encastrés dedans, comme c'est le cas au Bayon; les joints font alors drain.

La remontée capillaire est rapide dans les grès gris. Le 30 juillet 1959 à Angkor Vat, une heure après la fin de la pluie, l'eau est montée de 0,085 mètre dans un pilier au 3e étage; à 1 h 15 de 0,05 mètre dans un pilier du Préau Cruciforme; à 1 h 40 de 0,07 mètre dans un pilier du Gopura extérieur.

Les remarques suivantes peuvent être faites à propos de l'action des pluies :

1. Les endroits les plus directement exposés aux pluies qui sont le plus souvent verticales, c'est-à-dire les blocs des toits et les dalles sont très peu altérés. Il n'y a sur les dalles que des phénomènes de desquamation très réduits. De même les parties hautes des Prasat, ou les faces externes des piliers, ou même les murs en général sont assez peu atteints. Mais il faut ajouter que tous ces endroits sont également bien insolés et que l'évaporation y est rapide.

Le « rejaillissement de l'eau » très visible n'a également qu'une importance réduite. Les piliers externes du Préau Cruciforme ou de la Galerie aux Bas-Reliefs (Angkor Vat) sont certes attaqués sur leur face interne; mais cette attaque nous paraît liée plutôt à une remontée d'eau capillaire qui ne se produit pas sur la face externe exposée aux pluies. Les faces « externes » des piliers internes, atteintes par rejaillissement (faces Nord des piliers Sud, faces Sud des piliers Nord) ne sont pas plus érodées que les faces internes.

2. Par contre, l'eau agit de façon, au contraire, très efficace à la suite d'infiltrations lentes et surtout à la suite de *remontées capillaires.*

3. Les croûtes blanchâtres, sous voûte (Prasat du Phnom Krom, escaliers d'Angkor Vat) se trouvent en des points où l'eau de pluie ne pénètre pas directement.

---

[1] Par M. J. Kauffman, qui a une grande habitude de l'érosion dans les monuments d'Europe (Directeur de laboratoire à l'ORSTOM).

II. CHALEUR ET INSOLATION

1. *La température moyenne à l'ombre* est, à Siemréap, de 26° 6; comme dans toutes les plaines cambodgiennes, cette température est à peu près constante; décembre a une moyenne de 23° 3, avril de 28° 7. Les maxima et les minima absolus ont été de 39° 2 et 14° 2. L'amplitude absolue est donc assez faible (25° au maximum). Les *températures réelles au soleil* sont beaucoup plus élevées; une température de 64° a été notée[1] en juin 1959 et la Conservation d'Angkor ne peut utiliser d'échafaudages en fer pour l'entretien des monuments.

L'*insolation* est en effet forte : 2.492 heures annuelles à Phnom Penh; elle est particulièrement marquée du 1er décembre au 1er mai et surtout en janvier (261 heures à Phnom Penh).

La roche peut être ainsi portée à de fortes températures. Mesurer la température de la pierre, sans instrument autre qu'un thermomètre est assez délicat. Les mesures sont donc approximatives et les chiffres donnés plutôt faibles (le thermomètre a été le plus souvent placé dans un joint, où la température est plus basse qu'en surface, ou encore à l'ombre de la main). Les meilleures mesures ont été effectuées au temple de Tonlé Bati à 25 kilomètres Sud de Phnom Penh, le 13 août 1959, en petite saison sèche, après 10 jours sans pluie à 13 h 15; l'insolation était maxima, le soleil étant presque au zénith; la chaleur élevée; les conditions de mesure optima (profondeur de 8 mm). Ont été enregistrés :

sur un grès gris : 51°, 51° 3;
sur un grès vert-bleu : 61°.

Au même endroit, d'autres grès gris sur lesquels le thermomètre dût être abrité pendant une minute à l'ombre de la main, ont donné 44°, 44° 5, 45° deux fois.

D'autres mesures ont été effectuées dans de moins bonnes conditions :

	4.5	31.7	9.8	14.8	13.9	15.9	6.9
Grès gris....	Angkor Vat 40° (16 h 20)	Angkor Vat 39° 5	Pré Rup 38°	Phnom Penh 45° après matinée très ensoleillée	Siem Réap 47° après matinée très ensoleillée	Phnom Penh 40°	Angkor Vat 44° après matinée ensoleillée pas de pluie la veille
			2.8				
Grès vert....			Takéo 39° 5				
			1.8				
Grès rose....			Banteay Srey 38°				

[1] Ce chiffre n'a pas grande signification : il donne la température du mercure au soleil et non celle de l'air.

Les mesures effectuées en août 1959 l'ont été dans de bonnes conditions; la « petite saison sèche » a été particulièrement longue (près de trois semaines sans pluie); la température était aussi élevée qu'en avril, mois qui est généralement celui des plus fortes températures [1].

Nous pensons que la plupart de nos mesures doivent être majorées de 6 à 7° et qu'avec *52°* pour les grès gris et *62°* pour les grès verts, nous devons être proches des *maxima*.

L'*amplitude diurne maxima à l'ombre* est, à Siemréap, de :

12° 3 en avril (1957, 24 avril);

9° 2 seulement en septembre (1957, 4 septembre).

Elle a été de 9° 3 le 6 juillet 1959. Cette amplitude reste faible, nuits et matins étant chauds, pendant les mois chauds de l'année. Cette amplitude diurne est plus élevée pendant les mois frais (15/16° en décembre et janvier); mais la température « hivernale » n'est jamais descendue au-dessous de 14° 2 à Siemréap.

Dans des conditions théoriques, et à supposer que la pierre en janvier puisse être portée à la même température qu'en avril, ce qui n'est pas le cas, les pierres d'Angkor ne peuvent pas être soumises à des différences de température supérieures à 38° pour les grès gris et 48° pour les grès verts. Dans la réalité, les différences sont beaucoup plus faibles. Le 31 juillet 1959, nous avons observé à Angkor Vat (grès gris) une température de la pierre de 39° 5; cette température devait en réalité être voisine de 46°. La température minima observée fut de 24° 2 : la différence de température n'atteignait pas *22°*. Nous pensons que les grès gris, sont, *dans les meilleures conditions, en saison sèche, soumis à des amplitudes thermiques de 30 à 40°*. Les différences sont atténuées en saison de pluies.

Ceci paraît très insuffisant pour que la température et l'insolation *puissent avoir une action directe* sur la pierre, action qui, en tout *état de cause, a déjà été mise en doute d'une façon générale.*

Les parties les plus insolées des monuments, les toits et les dalles des chaussées, ne sont pas les plus érodées, au contraire.

On ne peut pas, non plus, accuser la différence de température entre la pierre surchauffée et l'eau de pluie. L'eau de pluie est chaude, comme il a été dit (23° 5) et le contraste thermique ne pourrait dans les meilleures conditions, atteindre 40° pour les grès gris et 50° pour les grès verts. Mais il ne pleut à peu près jamais aux heures les plus chaudes de la journée et en outre la pluie est précédée d'une période de nébulosité qui abaisse la température de la pierre. Le contraste thermique avec l'eau des pluies est donc généralement beaucoup plus faible. Il nous paraît très insuffisant pour agir directement sur la pierre.

2. Il faut tenir compte des conditions d'*ensoleillement*. Siemréap est à 13° 22 de latitude Nord. Le soleil y est pratiquement vertical pendant 4 mois de mai à août [2]. A cette époque, le *Sud est à l'ombre* et en juin/juillet le *Nord est même ensoleillé*. Les conditions habituelles ne sont réalisées que de septembre à avril. En conséquence, une action directe et préférentielle de l'insolation sur les pierres exposées au midi sera forcément limitée. Les faces les plus insolées sont les faces Est et Ouest; cette dernière bénéficie de l'ensoleillement à un moment plus chaud et est ainsi la face la plus chauffée.

---

[1] En 1957, on a noté 36° 4 à l'ombre le 23 avril, 36° 6 à l'ombre le 16 juin.

[2] Au Lycée Descartes, à Phnom Penh, à midi, le soleil est pratiquement vertical le 27 août, les faces Nord et Sud étant à l'ombre; le 7 septembre, l'ombre est au Nord; le 7 octobre, l'ombre est franchement au Nord.

Ces conditions d'ensoleillement ne se traduisent guère dans la pratique par une érosion préférentielle des parois généralement à l'ombre (Nord) par rapport aux parois bien ensoleillées (Ouest et Est). Le *Prasat central de Bakheng* peut être pris en exemple. Ce sanctuaire a le rare avantage de présenter quatre faces identiques aux quatre points cardinaux : sur chaque face un portail avec seuil, jambages et linteau encadré de deux pilastres en redan (interne et externe) et surmonté d'un linteau décoratif et d'un tympan; de chaque côté du portail, un panneau avec Devâta sous niche et, au-dessus, un décor d'Apsara (danseuses sacrées).

Face Est.

Il manque la partie gauche du visage de la Devâta du panneau Nord. Le pilastre d'angle Nord est usé sur ses faces Nord et Est (sur 2 à 3 cm). Le tympan au-dessus du portail est usé [1]. Il ne reste de la Devâta Sud que la tête et deux pieds; à l'emplacement du ventre, la pierre s'écaille par petits fragments (profondeur de l'érosion : 0,025 m). Le pilastre extérieur Sud est usé aux faces Est et Sud (sur 0,03m) à environ 3 mètres de hauteur.

Face Sud.

Devâta *Est :* ni tête, ni bras gauche (0,025 m). Apsara du sommet du panneau *Est :* disparues sauf à l'Est. Pilastre d'angle Est décapé à environ 3 mètres de hauteur.

Le linteau décoratif restauré, a conservé ses moulures; le tympan a conservé son décor dans l'angle inférieur gauche (Ouest).

Devâta Ouest disparue presque complètement; de même les Apsara; le pilastre externe Ouest est très érodé sur ses faces Sud et Ouest.

Face Ouest.

Panneau Sud presque intact : manque bas du corps de la Devatā (0,022 m) où la roche s'effrite.

Centre : linteau fendu. Le linteau décoratif a gardé quelques moulures; le tympan est usé dans le haut; le pilastre interne Nord est fendu et décapé. Le pilastre externe Sud intact sur sa face Ouest est attaqué sur sa face Sud à 3 mètres de hauteur; le pilastre externe Nord est fendu sur sa face Ouest et décapé sur sa face Nord.

Panneau Nord : la Devatā a perdu torse, abdomen et bras droit (0,02 m à 0,03 m), mais il pourrait s'agir du résultat d'une balle; la pierre s'effrite; le panneau au-dessus est presque intact. Au coin Nord, la pierre est fendue verticalement et un bloc vertical épais de 0,10 mètre au maximum a été enlevé en biseau sur un mètre.

Face Nord.

Panneau Ouest : ne subsiste que l'abdomen et les jambes de la Devatā; il manque 0,03 mètre de pierre sur la poitrine; le sommet du panneau est très érodé.

Centre : pilastre externe Nord érodé sur sa face Ouest (0,03 m). Le tympan est assez bien conservé, couvert de lichens. Pilastre externe presque entièrement décapé sur ses faces Nord et Est (0,04 m).

Panneau Est : c'est le mieux conservé de tout l'ensemble. La Devâta est intacte, de même que le panneau.

On ne peut donc pas, semble-t-il, accorder trop d'importance à l'action directe de la chaleur et de l'insolation. D'ailleurs à Sury-le-Comtal et à Montbrisson (Loire), des grès houillers assez semblables aux grès gris d'Angkor encore que plus grossiers

[1] Le jambage Sud de cette porte a été décapé au *burin*.

présentent des phénomènes de délitage et de desquamation très comparables bien que moins importants.

3. Cependant, ainsi qu'il a été dit, les phénomènes d'érosion sont très différents à l'intérieur des monuments de ce qu'ils sont à l'extérieur : à l'extérieur, les faits sont variés (délitage, desquamation, effritement); à l'intérieur dominent disjonction de blocs par diaclases et altération (croûtes).

Or, la température n'est pas la même à l'intérieur des Prasat et galeries et à l'extérieur, Prasat et galeries étant perpétuellement à l'ombre. Les températures suivantes ont été enregistrées (mars 1960, entre 16 heures et 17 h 30).

DATE	TEMPLES	EXTÉRIEUR	INTÉRIEUR des Prasat ou Galeries	DIFFÉRENCE
		°C	°C	°C
21/3	Angkor Vat..........	38	33	5
22/3	Angkor Vat..........	36	33	3
23/3	Angkor Vat..........	36	33	3
21/3	Ta Prohm...........	35	30	5
22/3	Ta Prohm...........	34	31	3
23/3	Ta Prohm...........	34	28	6
24/3	Phnom Krom........	36	34	2
25/3	Phnom Krom........	35	34	1
26/3	Phnom Krom........	36	34	2

Ces différences sont *faibles*, particulièrement au Phnom Krom où les voûtes sont effondrées. Il est bien certain que des différences beaucoup plus considérables, dues à l'insolation, seraient enregistrées sur les pierres. Ce que nous avons dit plus haut nous empêche cependant d'accorder trop d'importance à de telles différences pour expliquer les faits.

Par contre, cette minime différence de température, l'absence ou la faiblesse d'insolation, et aussi une mauvaise *ventilation* se traduisent par des *degrés hygrométriques sensiblement plus élevés à l'intérieur* des sanctuaires qu'à l'extérieur, pendant la saison sèche. Les degrés hygrométriques suivants ont été enregistrés en mars 1960 (entre 16 heures et 17 h 30).

DATE	TEMPLES	EXTÉRIEUR	INTÉRIEUR des Prasat ou Galeries	DIFFÉRENCE
		%	%	%
21/3..................	Angkor Vat	55	65	10
22/3..................	(escalier	66	75	9
23/3..................	sous voûte)	71	75	4
21/3..................	Ta Prohm	61	80	19
22/3..................	—	76	89	13
23/3..................	—	65	82	17
24/3..................	Phnom Krom	66	74	8
25/3..................	—	67	73	6
26/3..................	—	68	76	8

La différence est un peu atténuée au Phnom Krom où la voûte est effondrée et également à Angkor Vat où l'escalier sous voûte est assez aéré. Elle est très forte au contraire à Ta Prohm où la voûte est intacte.

On remarquerait, sans doute, des différences semblables bien qu'atténuées, entre intérieur et extérieur des monuments en *saison des pluies*, en fin de matinée, ou en début d'après-midi. L'humidité atmosphérique est alors relativement faible à l'extérieur des monuments [1]; elle est très élevée à l'intérieur.

Des « microclimats », au point de vue hygrométrique, sont ainsi créés dans les monuments. En saison sèche le degré hygrométrique est faible à l'extérieur des temples bien dégagés. Il serait plus faible encore sur le haut des monuments soumis à une insolation intense et où l'air circule plus vigoureusement : il est possible que dans le haut des monuments tels Angkor Vat, le degré hygrométrique soit au plus bas en janvier (260 heures d'insolation et vent du Nord-Est desséchant). Or, le haut des monuments est pratiquement indemne de toute érosion.

Inversement, le degré hygrométrique reste toute l'année élevé dans les Prasat bien fermés comme ceux du Ta Prohm. Il ne descend jamais au-dessous de 80 %. Or, à l'intérieur du Prasat central du Ta Prohm les pierres sont intactes.

Tout se passe comme si des différences trop accentuées dans le degré hygrométrique ou, au contraire, des différences trop faibles, atténuaient ou même supprimaient les faits d'érosion.

Conséquence, pour une pluviosité identique, de l'*insolation* et de la *ventilation*, la teneur de l'air en vapeur d'eau (ou en langage courant l'humidité) a une double importance. D'une part, comme nous l'avons dit, les *grès* et surtout les grès gris absorbent une quantité élevée de vapeur d'eau qui peut, tout comme l'eau de pluie, quoiqu'à un moindre degré, avoir une action corrosive; et nous avons déjà remarqué que les phénomènes d'érosion étaient particulièrement graves dans les grès qui absorbent beaucoup de vapeur d'eau (Phnom Krom, Loley, Banteay Samrè). D'autre part, l'humidité atmosphérique diminue l'*évaporation* [2]. Celle-ci en climat cambodgien est forte (environ 1 100 mm par an). Elle est forte à l'extérieur du temple, surtout dans les parties les plus élevées. Et ce, même en saison des pluies, pendant une grande partie de la journée. Elle est au contraire réduite à néant ou presque, lorsqu'à l'intérieur de certains Prasat, le degré hygrométrique ne s'abaisse pas au-dessous de 80 %.

Il n'y a pas d'érosion visible là où l'évaporation est trop forte et trop rapide (haut des temples, à l'extérieur, dalles des chaussées); il n'y a pas d'érosion visible non plus là où l'évaporation est nulle.

Nous sommes donc amenés à donner une grande importance au facteur hygrométrique. Mais nous ne devons pas oublier pour autant qu'à l'intérieur des Prasat

---

[1] A la station de Siemréap, les différences quotidiennes suivantes ont été enregistrées en saison des pluies (4 septembre 1957) :

14 heures : 62 % (température 33°);

16 heures : 60 % (température 32° 6);

17 heures : pluie (température 24°).

Le degré hygrométrique est à Siemréap (en plaine et en un endroit dégagé) le suivant :

Janvier, 77,1 %. Février, 76,6 %. Mars, 74,1 %. Avril, 76,8 %. Mai, 81,8 %. Juin, 84,3 %. Juillet, 85,4 %. Août, 86,1 %. Septembre, 88,2 %. Octobre, 80 %. Novembre, 85,2 %. Décembre, 81,2 %.

Moyenne, 81,3 %. Le degré hygrométrique s'abaisse à 74,1 % (en moyenne) ce qui n'arrive jamais à l'intérieur de Ta Prohm. Il s'abaisse même beaucoup plus bas puisque le 24 avril 1957, à 14 heures, par température de 36° 1, le degré hygrométrique s'est abaissé à 47 %; un minimum de 38 % a même été noté.

[2] Les grès qui absorbent beaucoup de vapeur d'eau, évaporent lentement et réciproquement.

l'eau de pluie ne parvient pas de la même façon qu'à l'extérieur. Même lorsque la voûte est effondrée en partie, l'eau ne parvient pas directement sur les murs, car les pierres sont en encorbellement. Il ne parvient sur les murs que peu d'eau et une eau qui, s'étant infiltrée par les joints, n'a peut-être plus la même nature. Ce dont il nous faudra tenir compte.

III. LES BACTÉRIES

Des bactéries sulfureuses, *Thiobacilles*, ont été trouvées dans certaines pierres érodées des monuments d'Angkor.

Dix prélèvements ont été effectués, à notre demande, par M. le docteur René Triau, de l'Institut Pasteur de Phnom Penh, le 13 février 1959, aux emplacements suivants :

Angkor Vat.

1. Gopura extérieur, portique Ouest, 2e pilier interne Nord.

2. Gopura extérieur, vestibule, paroi sous voûte Nord.

3. Préau cruciforme, 1er pilier interne Nord.

Dans chacun de ces cas, le grès tombe par écailles; sous les écailles se trouve la pierre devenue pulvérulente et blanchâtre.

3 *bis*. *Ibid.*, prélèvement dans une zone noirâtre (lichens).

3 *ter*. *Ibid.*, prélèvement sous les lichens.

4. Paroi occidentale du soubassement du 3e étage, côté Nord, lichens blanchâtres, rugueux de 1 à 2 centimètres de diamètre et lichens brunâtres de 3 à 4 millimètres de diamètre.

5. Tour Nord-Est de la 2e enceinte, faces internes exposées à l'Ouest et au Sud. Panneau des « Devâta ». Ces prêtresses « fondent » littéralement.

6. *Ibid.*, dépôts sableux en « nids d'abeilles ».

7. Paroi Ouest soubassement 3e étage au contact de la latérite.

Banteay Samrè.

8. Gopura, 1re enceinte, face Est, côté Nord, sous voûte.

En même temps, étaient envoyés des prélèvements-témoins sains (1 *bis*, 2 *bis*, 8 *bis*) correspondant aux prélèvements 1, 2 et 8.

Ces prélèvements ont été adressés à M. le professeur Jacques Pochon, à l'Institut Pasteur [1]; les prélèvements ont été ensemencés en milieu salin, sans carbone organique, sous atmosphère contenant un peu de SH^2. Après un mois de culture à 28°, les tubes ont été testés pour la présence de SO^4 ($BaCl^2$ en milieu chlorhydrique) et examinés au microscope pour recherche bactérienne. Enfin, dans tous les prélèvements, ainsi que dans un témoin, a été dosé SO^4Ca (méthode de Fiske à la benzidine).

---

[1] J. Pochon, P. Tardieux, J. Lajurie et M. Charpentier (*C. R. Académie des Sciences*).

Recherche des Thiobacilles.

Après avoir été finement broyés au mortier, les échantillons sont ensemencés (0,10 g par tube) dans le milieu suivant (sans carbone organique, puisqu'il s'agit d'un chimiolithotrophe) réparti en tube et stérilisé :

Phosphate bipotassique..................	0,25 g
Chlorure de magnésium..................	0,10 g
Chlorure de sodium....................	0,10 g
Nitrate d'ammonium....................	2,00 g
Carbonate de calcium..................	5,00 g
Eau distillée..........................	1.000 ml

Après ensemencement, les tubes sont placés à l'étuve à 28°, sous une cloche avec une atmosphère contenant un peu de SH^2 (quelques millilitres d'une solution 10 % de monosulfure de sodium dans une coupelle). Après quinze jours et un mois, on recherche dans les tubes la présence éventuelle de SO^4 par addition de $BaCl^2$ (solution aqueuse à 5 %) et d'acide chlorhydrique. L'importance du louche, ou du précipité, de sulfate de baryum permet de juger approximativement la richesse du prélèvement en Thiobacilles.

Dosage de SO^4Ca dans la pierre :

Méthode de Fiske : isolement du soufre sous forme de sulfate de benzidine insoluble; hydrolyse de celui-ci et titrage de l'acide sulfurique libéré.

Les résultats ont été les suivants [1] :

— grès témoin (1 *bis*, 2 *bis*, 8 *bis*) sain : quantité assez importante de carbonates, très peu de sulfates (1,3 mg/g), pas de Thiobacilles;

— prélèvements 3 *bis*, 3 *ter*, 7 et 8 : résultats identiques;

— prélèvement 4 (lichens) : résultats identiques;

— prélèvement 6 (dépôts sableux en « nids d'abeilles ») : forte teneur en sulfates (25 pour 1.000); quelques Thiobacilles;

— prélèvements 1, 2, 3, 5 et 8 : teneur en sulfates très élevée (34 à 82 pour 1.000). *Thiobacilles toujours présents et abondants*, caractérisés par leur morphologie. Il s'agit là de zones particulièrement atteintes notamment le panneau aux Devâta.

Les cinq prélèvements positifs ont tous été effectués en zones particulièrement *humides :* pied des piliers du portail du Gopura extérieur et du Préau cruciforme; panneau aux Devâta de la tour Nord-Est de la 2e enceinte.

La pierre doit obligatoirement contenir de la calcite. Les échantillons témoins 1 *bis* et 2 *bis* ont une teneur de 65 pour 1.000 en calcite (Angkor Vat III).

Mais l'action des Thiobacilles n'est pas possible sans soufre. M. J. Pochon a prouvé que ce soufre peut provenir du sol, remontant avec l'eau par capillarité dans le mur : dans le sol des bactéries *Sporovibrio desulfuricans* réduisent les sulfates. Cependant, cette explication paraît peu valable pour les cinq prélèvements positifs d'Angkor Vat. En effet, les piliers reposent non sur le sol mais sur des dalles; le panneau des Devâta est à un mètre également environ au-dessus d'un dallage (altérations hautes). Mais il y a du soufre organique dans l'eau stagnant au pied du panneau des Devâta. Le 31 juillet 1959, M. Bredillet, de l'Institut Pas-

[1] Opérations menées sous la direction de M. le professeur Pochon, par lui-même et ses collaborateurs.

teur, y a effectué un prélèvement, 4 heures après la pluie. Les résultats ont été les suivants :

Recherches des sulfures : néant;

Recherches des pH : 5;

Recherche de l'ion sulfate après minéralisation en milieu nitrique : *positive*.

M. Bredillet a également trouvé du soufre organique dans un guano de chauve-souris prélevé le 2 août au temple de Loley; les excréments de pigeon en contiennent également. Or les chauves-souris sont extrêmement abondantes sous les voûtes; les pigeons et autres oiseaux très nombreux sur les tours. Le soufre réduit par minéralisation bactérienne passe dans les murs par capillarité, avec l'eau de pluie. Guano et excréments jouent donc un rôle indirect important dans certains phénomènes d'érosion mais n'ont pas d'action directe (par leur acidité) non plus que l'urine de chauve-souris; celle-ci tombe goutte à goutte sur les dalles sans que rien en résulte [1].

Les lésions hautes d'Angkor Vat contiennent peut-être des bactéries nitrifiantes. Elles n'ont pas été recherchées.

IV. LA VÉGÉTATION

Le rôle de la végétation est complexe.

LICHENS ET ALGUES

Les mousses sont relativement peu importantes dans les *monuments*. On ne les trouve guère qu'aux bas des murs, parfois (Préau cruciforme d'Angkor Vat) au pied des piliers, et surtout sur les murs de monuments situés en forêt notamment Ta Prohm (photos). Lichens et algues sont très nombreux. Les types suivants ont été rencontrés à Angkor Vat.

1. *Lichen brun-noir.*

Très adhérent (soubassement mouluré et sculpté des 2e et 3e étages), les lichens brun-noir occupent les parties non érodées sur lesquelles actuellement s'écoulent les gouttes d'eau. Diamètre : 3-4 millimètres.

2. *Lichen gris.*

Rugueux, très largement répandu, sans localisation précise. Diamètre : 1 à 2 millimètres.

3. *Lichen blanc.*

Largement répandu mais particulièrement fréquent sur les faces exposées au Nord (3e étage).

4. *Lichen vert.*

Presque exclusivement sur les faces Nord et le dessous des corniches.

Algue rougeâtre — rare — face exposée à l'Ouest et au Sud de la tour d'angle Nord-Est de la deuxième enceinte là où les Devatā fondent littéralement et où des Thiobacilles ont été trouvés; face exposée à l'Ouest des murs Sud du 3e étage et face exposée Sud-Ouest de la tour d'angle Nord-Ouest.

---

[1] Ces matières contiennent de très importantes quantités de nitrates organiques : un prélèvement effectué le 19 octobre 1958, au Phnom Krom a montré une eau de pluie d'acidité marquée (pH 5,3-5,4) contenant d'abondantes matières organiques (0,026 g d'oxygène au litre).

A Ta Prohm, ont été trouvés surtout :

5. *Lichen noir.*

Très peu adhérent, très répandu, enlaidit singulièrement les sanctuaires (extérieur).

6. *Lichen vert-de-gris très adhérent.*

Piliers assez insolés.

7. *Lichen rouge.*

8. *Algue verte.*

Sous voûte (également au Prah Khan).

Les algues vertes et rouges sont des algues *Cyanophycées.*

Lichens et algues ont été adressés pour identification, par l'intermédiaire du Museum d'Histoire naturelle, à M. le professeur Dughi de la Faculté des Sciences d'Aix-en-Provence.

Lichens, mousses et algues témoignent d'une *humidité élevée.* Les algues vertes ne se trouvent que sous voûte fermée et sous forêt en atmosphère constamment humide.

Les algues rouges se trouvent en des endroits très humides mais insolés (au pied des tours). Elles coïncident avec les dégradations les plus mutilantes et la présence de Thiobacilles. Les lichens noirs vivent en atmosphère humide (Ta Prohm) et de même à un moindre degré les lichens verts (faces Nord ou Ouest à Angkor Vat), puis les lichens blancs. Les lichens brun-noir semblent moins exigeants, mais ils sont encore localisés là où coulent des gouttes d'eau (parois moulurées des soubassements d'Angkor Vat). Les lichens *gris* se contentent d'endroits bien ventilés et insolés, et de parois verticales.

Les lichens sont absents des grès de Phnom Krom, bien ventilés et où l'érosion semble être trop rapide pour permettre leur installation; ils sont absents des grès de Pré Rup, de Loley; ils sont rares au Prasat du Phnom Bakheng, bien ventilé et insolé, et absents du soubassement de ce temple. Les lichens sont rares sur les grès vert-sombre de Takéo ou sur les statues (sauf des lichens gris). L'absence de lichens donne au grès gris une très belle apparence mais ceci n'empêche en rien l'érosion, comme on peut le voir aux fausses-portes des Prasat de Pré Rup.

Lichens et algues sont les témoins de *micro-climats* dont l'importance est, à notre sens, capitale. Cependant, il faut noter l'absence de lichens et *a fortiori* d'algues à Banteay Srey, pourtant situé en forêt dense [1]. L'absence de lichens à Banteay Srey est curieuse. Certes, la forêt dense à Diptérocarpacées, sur sol sableux n'est pas très humide et la clairière où se trouve le temple est très dégagée et ensoleillée. Faudrait-il surtout incriminer la nature de la pierre qui absorbe très peu de vapeur d'eau et sèche rapidement?

Les lichens favorisent-ils ou retardent-ils l'érosion des pierres? On peut penser, tout d'abord, que par leurs thalles, les lichens déchaussent les grains de leur ciment et créent ainsi un microsol superficiel. En réalité, la plupart des lichens sont peu adhérents : enlevés au couteau, ils laissent la pierre intacte (lichens noirs, lichens

---

[1] Ce petit temple isolé n'a été découvert qu'en 1914; son dégagement complet n'a été entrepris qu'en 1924. Voir ci-dessous la note annexe.

verts); d'autres, au contraire, très adhérents, ne créent pas de microsol, du moins à l'échelle historique (lichens gris). Seuls les lichens brun-noir sont adhérents et créent un microsol mais d'épaisseur infime (1/10 de millimètre à Angkor Vat). *L'action corrosive directe des lichens à l'échelle humaine nous apparaît négligeable :* la « lèpre des pierres » n'a qu'une importance des plus réduites. On peut penser également que les lichens retiennent les gouttes d'eau et maintiennent ainsi une certaine *constance de l'humidité* sur les pierres, avec toutes les conséquences que cela comporte. Cette action n'a pas paru évidente à l'expérimentation : deux échantillons du même grès d'Angkor Vat (IV), l'un couvert de lichens, l'autre gratté, ont été mouillés, pesés, puis séchés 24 heures.

	ÉCHANTILLON sans lichens	ÉCHANTILLON avec lichens
	%	%
Perte de poids :		
1	1,8	1
2	0,8	1
3	0,94	1,5
4	0,92	1,2

Nous avons, par ailleurs, remarqué, que sur un mur vertical du Ta Prohm, les gouttes de pluie sont bien arrêtées par les mousses mais non par les lichens.

Il faut cependant constater que les murs verticaux du Ta Prohm revêtus de mousses et de lichens ne présentent pas les phénomènes de desquamation des murs verticaux du soubassement du Bakheng : empâtés, ils ne sont pas écaillés. Les lichens empêchent-ils l'eau de s'écouler sur les joints et de pénétrer ensuite dans les murs par capillarité? Peut-être, mais ce que nous venons de dire ne nous en persuade pas. Il nous semble que la présence des lichens n'est qu'un épiphénomène. Le Bakheng, sur sa colline (68 m), et le Ta Prohm en plaine et en forêt ne sont pas dans les mêmes conditions climatiques; en outre, la disposition architecturale n'est pas la même; de là des différences dans l'érosion des pierres. La présence des mousses et lichens sur les murs du Ta Prohm révèle surtout un microclimat plus humide et plus constamment humide.

Cependant, il faut noter que les murs intérieurs du Prasat central de Ta Prohm, couverts d'algues vertes, ne présentent aucun phénomène d'altération, en particulier pas de croûte d'altération : il semble bien ici que les *algues* favorisées par un degré hygrométrique élevé et constant (toujours supérieur à 80 %) absorbent l'eau d'infiltration et protègent ainsi la pierre; l'algue est en effet un organisme qui absorbe beaucoup d'eau. Mais le phénomène capital, dans ce cas, n'en reste pas moins l'absence d'évaporation d'une part et la quantité limitée d'eau de pluie qui atteint les murs.

LA VÉGÉTATION ARBORÉE

1. Le temple de Ta Prohm, ainsi qu'il a été dit, est encore envahi par la végétation arborée. Quels sont les principaux arbres? Les plus nombreux sont des *Ficus* (Moracées), des Bombacacées et des Malvacées. Citons, dans leur nom

vernaculaire, le you, le ktenk, le tcham, le snay, le Phnieou, le Treang, le Paplea Pop, le Bankeou Dauney, le Knâ (Bombax) [1].

Parmi les épiphytes, le *Lohot* (*Ficus*) aux racines en toile d'araignée (pl. LXII); le *Chrey* (*Ficus pilosa*, Moracée) dont les racines enserrent les pierres. Parmi les arbres le *Chan* (*Diospyros* sp. Ebenacée), le *Chambak* (*Irvingia* sp.) et surtout le *Sampong* (*Tetrameles nudiflora*, Ditascée), aux énormes contreforts et aux immenses racines blanchâtres. *Irvingia* est une espèce de forêt dense; il n'est pas de très haute taille (une dizaine de mètres); il a un tronc noir, gris ou beige, cannelé et un bois extrêmement dur; c'est l'arbre classique qui subsiste dans les « chamcarlœu », les hommes hésitant à le couper à cause de sa dureté. *Tetrameles* a une trentaine de mètres de hauteur, un tronc blanc ou gris, des contreforts de 2 à 3 mètres de haut, des racines pouvant s'étendre sur 30 mètres. Arbre hygrophile à cellules lâches, à croissance rapide, et en même temps « essence de lumière ». On ne le trouve pas normalement en forêt dense à Dipterocarpacées, sur sols sableux, secs, comme est le parc d'Angkor, encore moins en forêt tropophile à *Lagoestromia* (Sralao), comme la forêt de Beng Mealea. On le trouve par contre dans la forêt dense au sol perpétuellement humide en profondeur des terres rouges basaltiques. Tout se passe donc comme si les pierres des monuments étaient responsables de la poussée même de cet arbre. On peut penser ici à la condensation provoquée par les blocs de pierre nus, phénomène bien connu. Mais il faut plus probablement mettre en cause l'*imperméabilité* des dalles du soubassement et des dalles des chaussées, alors que le sol sableux de la forêt est rapidement sec.

Les botanistes n'admettent généralement pas que la seule humidité atmosphérique absorbée par les pierres et qui, nous l'avons vu, est importante, puisse suffire à expliquer la présence de végétaux aussi puissants. L'arbre classique du parc d'Angkor est le beau Chhoeuteal (*Dipterocarpus alatus*) : on ne le trouve pas sur les ruines (sauf sur les chaussées du Bayon). Toutes les espèces, arbres et épiphytes, citées, sont des *espèces à feuilles caduques*, au *feuillage léger et clair : Tetrameles*, par exemple, en dépit de son impressionnante puissance, a un feuillage qui rappelle celui du bouleau. Seul *Irvingia* donnerait plus d'ombre mais il est peu fréquent.

Autant que nous en puissions juger au temple de Ta Prohm, il n'y a aucune action directe de la végétation sur les pierres : on aurait pu penser, par exemple, que les racines secrétaient des substances corrosives. Il n'en est rien : au contact d'une racine de *Ficus*, infiltrée dans une diaclase, la pierre est intacte [2]. Les racines des épiphytes peuvent dans quelques cas s'infiltrer dans des fissures (diaclases ou fentes dans le sens du litage), mais le cas est peu fréquent, les racines utilisant surtout les joints. On pouvait penser également que les débris végétaux avaient une action dissolvante. Nous ne le croyons pas. Un grès gris sculpté, à demi enfoui sous des débris a été exhumé : les sculptures en sont intactes et ce après sans doute un séjour de plusieurs dizaines d'années. De même les toits ou les dalles recouverts de feuilles mortes ne présentent pas de traces d'érosion. Les débris végétaux, au surplus, n'ont pas une réaction acide : ils sont, au contraire, neutres (pH 7,1).

---

[1] Il n'a pas été possible d'identifier tous ces arbres, d'autant moins que les paysans de Siemréap les désignent par un nom dialectal qui n'est pas le nom cambodgien habituel.

[2] Nous avons pu le vérifier avec M. Jean Huet, qui est forestier, en écartant la racine de la pierre.

Notons cependant au Prah Phan, au Prasat Central, portail N, sur une stèle de *grès vert*, une légère érosion qui pourrait être due à une racine.

La réaction ionique a été déterminée sur 90 grammes de débris végétaux, additionnés de 400 millilitres d'eau distillée; les mesures ont été renouvelées pendant deux semaines donnant les résultats suivants (M. Bredillet, Institut Pasteur de Phnom Penh) :

DATE	HEURES	pH
5-8-59	9	7,1
	16	6,8
6-8-59	9	6,75
	16	6,7
7-8-59	9	6,5
	16	6,5
8-8-59	9	6,6
10-8-59	9	6,6
	16	6,5
11-8-59	9	6,6
	16	6,6
12-8-59	9	6,7
	16	6,7
13-8-59	9	6,7
	16	6,7
14-8-59	9	6,7
	16	6,7
15-8-59	9	6,75
17-8-59	9	6,8
	16	6,8
18-8-59	9	6,7
	16	6,7

Les phénomènes d'érosion cependant ne semblent pas les mêmes sous couvert forestier et dans les temples découverts. Les jambages de porte sont attaqués à Ta Prohm comme à Angkor Vat et à peu près sur une même hauteur; mais la profondeur d'érosion est moins forte. Par contre les jambages du Ta Prohm sonnent creux, en leur centre, comme si la pierre se décollait; les piliers du Ta Prohm ne sont jamais attaqués à la base; il est vrai que leur base est élargie et que la pierre de Ta Prohm est peu poreuse.

Les murs du Ta Prohm ne présentent pas de phénomène de desquamation comme ceux du Bakheng. Surtout les phénomènes d'érosion sont moins variés au Ta Prohm qu'à Angkor Vat par exemple : pas de croûtes sous voûte; les phénomènes d'effritement sont largement prédominants. Il est vrai que l'abondance des lichens empêche les lésions d'apparaître aussi nettement.

La forêt, elle aussi, crée un *micro-climat*. Le couvert forestier n'empêche pas les gouttes de pluie d'atteindre les pierres; il diminue peut être la violence de la pluie mais la force vive des gouttes d'eau n'a guère d'importance en tout état de cause. Le couvert forestier clair et non fermé n'empêche pas l'insolation mais la diminue fortement. La pierre n'est jamais aussi chaude que dans les temples dégagés. La forêt empêche également l'action desséchante du vent.

Il nous semble que l'action essentielle de la végétation arborée soit de maintenir dans les ruines une atmosphère constante, ou presque, d'humidité. Cette atmosphère humide est déjà sensible en saison sèche; elle est évidente surtout en saison des pluies quand la présence de la végétation empêche l'évaporation, en diminuant

l'insolation matinale et celle du début de l'après-midi. Cette humidité se traduit par l'abondance de la mousse sur les dalles et le bas des murs, par l'abondance des lichens sur les murs extérieurs, par l'abondance d'algues vertes sur les murs intérieurs sous voûte. Le degré hygrométrique est presque constant toute l'année, et plus élevé que dans les temples dégagés [1].

LA VÉGÉTATION ET LA DESTRUCTION DES MONUMENTS

1. Par ailleurs on a l'habitude de rendre la végétation arborée responsable de la ruine même des monuments.

Les arbres par leurs racines provoqueraient la destruction des édifices. Les racines s'insinueraient entre les pierres non cimentées par les joints provoquant la chute de blocs ou encore, cas plus fréquent, la chute de pans de murs entiers si l'arbre vient à s'effondrer. Cette pénétration des racines dans les joints est visible aux temples de Ta Prohm, Prah Khan, Beng-Mealea, et dans d'autres temples moins importants comme Ta-Som. Elle est également visible dans les carrières, lorsque les racines peuvent s'infiltrer dans les diaclases de la roche. L'arbre qui jouerait le rôle le plus important est *Tetrameles nudiflora* (pl. LX).

Cependant, cette action mécanique des racines a, sans doute, été exagérée. Il n'est pas prouvé que la disjonction des blocs soit l'œuvre des racines infiltrées dans les joints et qui auraient grossi, soulevant ou basculant les blocs. Il semble bien que, presque toujours, les blocs aient été écartés avant que les racines ne s'infiltrent et que les racines se soient adaptées à un état de chose antérieur. On voit nettement les *racines de* Tetrameles, *bois tendre, contourner des blocs et suivre des chemins préexistants.* En général le diamètre des racines ne correspond pas à l'écartement des blocs et est souvent plus faible. Ceci n'est pas un argument décisif car on peut penser à l'action d'arbres déjà morts. Il faut d'ailleurs remarquer que la plupart des arbres actuels ne sont pas vieux. Un forestier, M. Jean Huet, évaluait respectivement à 50 ans et plus de 100 ans l'âge des deux premiers *Tetrameles* à l'entrée Est de Ta Prohm (pl. LXI).

Mais surtout il faut remarquer que dans la grande majorité des cas les racines sont, non pas entre les pierres mais *sur les pierres.* Le cas est particulièrement net pour les racines des *Ficus pilosa;* celles-ci, loin de s'infiltrer entre les blocs et de les disjoindre, les maintiennent au contraire (pl. LXII et LXIII); on ne peut, sans doute, pas dire des racines de *Tetrameles* qu'elles maintiennent les édifices mais on peut affirmer sans crainte qu'elles sont *sur* les pierres (pl. LXIV). Dans ces conditions, le rôle de la végétation est essentiellement de provoquer l'effondrement des édifices lorsque les arbres *tombent,* soit sous leur propre poids, soit parce qu'ils sont touchés par la foudre, cas fréquent, soit parce qu'ils meurent de vieillesse. *Tetrameles,* qui a de très grandes dimensions, joue à cet égard un rôle déterminant. Mais en ce qui concerne la disjonction des pierres, notamment la disjonction des dallages, nous pensons qu'elle est due surtout à des tassements de terrains; les monuments sont construits, *sans fondation,* sur un terrain plan certes, mais sur un sol sableux, meuble, affouillé par les eaux de pluie. Or, les édifices sont lourds, et les pierres ne sont pas cimentées. Il n'y a donc rien de bien étonnant à ce qu'elles se disjoignent. Mais nous pensons qu'il faut accuser ici plus les maçons que la « forêt tropicale ».

---

[1] Les mesures effectuées fin mars 1960 ne mettent ces faits en évidence qu'à l'intérieur des Prasat (où la différence peut atteindre 15 %). Mais il faut tenir compte aussi de l'étanchéité relative des voûtes. A l'extérieur des temples, les mesures effectuées à Angkor Vat et Ta Prohm ne sont pas convaincantes.

Quoi qu'il en soit, chutes d'arbres et tassements du sol ont des résultats assez impressionnants :

Temple de Ta Prohm.

	ÉCARTEMENT des blocs		DIAMÈTRE de la racine	ARBRE
Entrée Est.....	m. 0,45	écartement	0,45	Tetrameles
	0,10	—	0,10	*Idem.*
	0,18	—		*Idem.*
	0,19	—	0,20	*Idem.*
	0,36	—	0,20	Irvingia
	0,38	—		*Idem.*
	0,15	soulèvement	0,18	*Idem.*
	0,12	—		Tetrameles
	0,30	écartement		*Idem.*
	0,17	soulèvement		*Idem.*
	0,26	écartement		*Idem.*
	0,11	—		*Idem.*
	0,08	—	0,14	*Idem.*
Entrée Ouest... 1er arbre....	0,14	écartement	0,13	Tetrameles
	0,13	—	0,18	*Idem.*
	0,14	soulèvement	0,14	*Idem.*
	0,12	écartement	0,12	*Idem.*
	0,24	—	0,24	*Idem.*
	0,12	—		*Idem.*
2e arbre.....	0,21	—	0,12	*Idem.*
	0,08	—	0,23	*Idem.*
	0,13	soulèvement	0,35	*Idem.*
	0,04	écartement		*Idem.*
	0,03	—		*Idem.*
	0,095	—	0,14	*Idem.*
	0,06	—		*Idem.*

Temple de Prah Khan.

0,54 écartement 0,30.
0,45 écartement.
0,30 écartement.

2. *Dès que les murs d'un temple s'effondrent,* les conditions de *l'érosion ne sont plus les mêmes.* Les remontées d'eau par capillarité cessent dès que piliers et jambages monolithes sont couchés. Le microclimat est modifié dans un Prasat quand la voûte s'effondre :

Le degré hygrométrique est différent en saison sèche (fin mars 1960 plus de 80 % à Ta Prohm, 73 % seulement à Phnom Krom).

D'autre part, il existe dans toute la plaine des Lacs des phénomènes modestes de transport et d'accumulation éolienne : par vent du Nord-Est en décembre, janvier, février, se forment des tourbillons ascendants entraînant poussières et grains de sable; ces tourbillons se déplacent vers le Sud. Le petit temple de Prasat Andet était enfoui jusqu'à mi-hauteur des portes sous ses propres débris et une couche de *terre fine d'origine éolienne selon toute probabilité.* La couche mixte (brique et terre) a une épaisseur de 0,50 mètre, la terre presque pure représentant 0,20 mètre environ.

La presque totalité des grains de quartz sont très légèrement arrondis et polis (82 %). M. H. Marchal nous a assuré que lorsqu'il entreprit la reconstruction par anastylose de Banteay Srey, il n'eut pas à enlever de terre mais on dut le faire à Beng Mealea lors d'une tentative de dégagement (1958), et aussi au Phnom Krom d'après M. Glaize (*BEFEO*, 1940, fasc. 1). Une couche de sable même faible est déjà une protection. Le Prasat Andet qui est un monument ancien (IXe-Xe siècle) avait subi les effets de l'érosion : le bas du jambage Nord de la porte Sud avait subi les habituels phénomènes d'écaillement à la base; mais depuis qu'il avait été enterré, les phénomènes avaient cessé ce que prouve la quasi-impossibilité d'enlever à la main les écailles devenues très dures. Nous avons par ailleurs signalé la remarquable fraîcheur des bas-reliefs intérieurs de la « Terrasse du Roi Lépreux » enterrés en profondeur peu après leur achèvement.

Il semble qu'on ne puisse expliquer autrement que par la dislocation de l'édifice et son abandon aux poussières éoliennes l'état de grande fraîcheur des pierres du temple de Beng Mealea. Ce temple entièrement en grès, sans latérite, est en ruines et envahi par la végétation. Mais les pierres ont belle apparence. Quelques linteaux sont écaillés, l'un est fendu. Mais l'érosion préférentielle à la base est très réduite. La pierre est poreuse aussi bien à l'érosion qu'à la vapeur d'eau; la texture est très semblable à celle des grès d'Angkor Vat [1]. Mais le temple n'est sans doute pas resté longtemps debout (milieu du XIIe siècle-milieu du XIVe siècle?).

Il importerait donc de savoir combien de temps un temple est resté intact; à quel moment il a été abandonné et a commencé à se détériorer; dans quel état il a été retrouvé. Nous pouvons au moins préciser la date de construction des temples et l'état dans lequel ils ont été retrouvés. Les monuments ont été construits du XIe au début du XIIIe siècle. Le tableau suivant résume les dates d'édification des principaux monuments étudiés :

Loley	893
Phnom Krom	vers 890
Phnom Bakheng	vers 890
Pré Rup	961
Banteay Srey	967
Takéo	1000
Angkor Vat	Première moitié du XIIe siècle
Banteay Samrè	Première moitié du XIIe siècle
Ta Prohm	Fin du XIIe siècle
Bayon	Fin du XIIe siècle

Cette différence dans la date de construction n'est pas d'importance décisive puisque des deux temples contemporains du Phnom Krom et du Phnom Bakheng, le premier présente des phénomènes d'érosion catastrophiques tandis que le second a des pierres assez bien conservées. Mais on ne peut négliger ce facteur.

Par ailleurs, Angkor fut prise et saccagée par les Siamois en 1352 et finalement abandonnée en 1451.

Mais nous ne savons pas à quelle date les temples furent réduits à l'état de ruines; l'abandon de la capitale par la Cour n'a pas signifié nécessairement son abandon par toute la population ni que les temples cessèrent d'être entretenus. De fait, l'un d'entre eux au moins, le plus célèbre, resta connu, visité et probable-

---

[1] Plaque mince. Quartz. Feldspaths plagioclases très altérés. Biotites altérées. Granules d'oxyde de fer. Grains assez gros. Ciment ferrugineux mais contenant aussi biotite et chlorite. Nombreux trous.

ment quelque peu entretenu : *Angkor Vat* [1]. Nous connaissons l'état dans lequel ont été trouvés les temples, d'après les récits et dessins des premiers explorateurs du XIXe siècle (Mouhot, Francis Garnier, Delaporte, Moura, Aymonier); mais ces récits ne doivent pas être toujours pris au pied de la lettre. Nous disposons surtout des descriptions de E. Lunet de La Jonquière, des photographies de l'E.F.E.O. et du Musée [2]. Le temple d'Angkor Vat fut retrouvé à peu près intact; en tout cas debout; les cours intérieures et les bassins étaient remplis de terre mais tous les éléments essentiels étaient en place : il a donc été soumis aux agents d'érosion depuis sa construction et les phénomènes d'érosion classiques y étaient très marqués en 1902.

Il en a été de même du *Phnom Krom*. Celui-ci a été retrouvé debout, les voûtes des sanctuaires effondrées (Francis Garnier, *Voyage d'exploration*, p. 13). Une photo de Lunet de La Jonquière (p. 121) montre le monument dégagé de toute végétation et déjà très érodé : les façades sont « délitées sur plusieurs centimètres, aux joints surtout. Il ne reste de la décoration primitive que des fragments de bandeaux à rinceaux et les bas-reliefs aux contours fondus des Devâtas qui ornaient les panneaux latéraux ». *Loley*, de même, était dégagé de toute végétation (E. Lunet de La Jonquière, p. 277). Au *Bayon*, « les tours apparaissent au milieu des arbres » (de La Jonquière); elles sont le plus souvent dégagées, rarement surmontées d'un Ficus ou couvertes d'une sorte de lierre; la tour centrale est effondrée; les parties basses de l'édifice sont très envahies par la végétation. Mais le monument n'est pas détruit, les portes et presque toutes les tours sont debout. La végétation ne peut guère modifier l'action de l'érosion [3] et ne semble pas même pouvoir créer un microclimat dans les parties hautes (les Tours à Visages sont certainement soumises aux pluies et au soleil) [4]. La ruine et l'envahissement par la végétation sont beaucoup plus marqués à *Banteay Samrè*. Ce sont les conditions de l'actuel Ta Prohm. Il en était de même à *Banteay Srey*.

Au *Takéo*, si les parties basses de la pyramide sont envahies par une végétation dense (bananiers sauvages), les Prasat de grès verts sont debout, dénudés, apparemment intacts (1911). Au *Pré Rup*, les tours de briques sont debout (de La Jonquière, p. 215), mais enserrées par les racines d'arbres, et partiellement recouvertes d'herbes et de débris végétaux. Au *Bakheng*, la pyramide est dépourvue de végétation, si ce n'est quelques plantes sur les gradins (Eupatoria, semble-t-il, d'après les photos); le parement est donc dénudé. Par contre, le sanctuaire central est un « amoncellement de matériaux qui atteint 10 mètres de hauteur » (de La Jonquière); M. Marchal devait retrouver en 1923 ce Prasat entièrement recouvert par des blocs provenant des parties hautes et des édicules d'angles : les phénomènes d'érosion y avaient donc cessé.

De ceci, on peut conclure qu'*Angkor Vat* a toujours été soumis à l'érosion et à une érosion de même type depuis sa construction, soit pendant huit cent cinquante ans; le *Phnom Krom*, *Loley*, le soubassement du *Bakheng*, pendant plus de mille ans (1.070 ans environ); les parties hautes du *Bayon* pendant sept cent cinquante ans; les Prasat de grès vert du Takéo pendant neuf cent cinquante ans. L'érosion a été réduite par effondrement d'édifices et modifiée par le couvert

---

[1] Voir notamment B.-Ph. Groslier, *Angkor et le Cambodge au XVIe siècle d'après les sources portugaises et espagnoles*, Paris, 1958.

[2] E. Lunet de La Jonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, Paris, 1911.

[3] Notamment, l'attaque préférentielle à la base des piliers, l'effritement des parois moulurées. Francis Garnier signalait déjà la dégradation des bas-reliefs de la galerie Sud du 1er étage (1re enceinte).

[4] Le Bayon a été dégagé en 1911 par Commaille.

végétal à Banteay Samrè, Pré Rup et naturellement à Ta Prohm. Enfin, le Prasat du Bakheng n'a été soumis à l'érosion que pendant une durée limitée (de 890 à 1451? soit quelque 600 ans?).

CHAPITRE IV

ESSAIS D'EXPLICATION

Il résulte de ce qui précède que la seule action *directe* sur les pierres semble être celle de l'*eau* pénétrant dans la pierre par capillarité, et peut-être celle de la vapeur d'eau, les grès gris y étant très sensibles. Les bactéries n'agissent qu'en milieu très humide. L'insolation, provoquant chaleur et évaporation, le vent provoquant évaporation, la végétation diminuant l'évaporation, n'ont d'action, semble-t-il, que par les modifications du degré hygrométrique qu'ils provoquent, par la création de micro-climats. Mais quelle est l'action de l'*eau ?*

Elle est évidemment différente selon les pierres : elle est faible dans les grès roses — réduite à une érosion sans altération apparente dans les grès verts — importante et variée dans les grès gris. Les grès roses ne se desquament pas, ne se délitent pas, ne s'altèrent pas; des blocs simplement sont détachés suivant les diaclases.

I. LA DESQUAMATION DES GRÈS VERTS

L'érosion des grès verts se réduit à l'enlèvement de blocs entiers suivant des diaclases et à la desquamation par petites écailles. L'enlèvement de blocs est une action simple : le grès vert, très compact, est *diaclasé* et présente des joints de sédimentation visibles à l'œil nu. Les diaclases sont parfois remplies de calcite : l'eau n'y pénètre pas de façon préférentielle (Takéo I); elle pénètre dans les autres fentes et y séjourne plus longuement. L'eau peut donc décoller des blocs de grande taille : c'est ce qui se passe au Temple de Takéo. Toutefois, il semble bien que l'humidité atmosphérique puisse avoir une action importante : le diadème d'un Harihara (Musée Guimet) a été coupé en deux; or, cette statue, de même que la déesse du Musée de Phnom Penh, était à l'origine dans un sanctuaire à l'abri de la pluie.

L'enlèvement de blocs est particulièrement marqué aux angles saillants et on ne peut éliminer l'influence du *poids* qui vient renforcer l'action de l'eau.

Plus complexe est la *desquamation* très générale des grès verts. Les écailles enlevées sont de faible épaisseur (1 à 2 mm). Elles sont parallèles à la surface de la pierre [1]. Rappelons les données du problème

Les grès verts présentent une porosité très faible (1 mm en 48 heures) et même parfois nulle. Cette porosité éventuelle est homogène et limitée à la surface (« auréolaire »). Le grès vert absorbe très peu de vapeur d'eau et cette absorption est sans doute également homogène et limitée en surface; il garde assez longtemps l'eau (évaporation lente).

L'écaillement s'observe sur les parois externes de Takéo sans orientation préférentielle, mais particulièrement à proximité des joints; il s'observe aussi sur les parois internes. L'écaillement s'observe sur les dalles du temple de Phnom Chisor

---

[1] Entre l'écaille et la pierre on trouve des débris végétaux, toiles d'araignée, etc.

à l'abri du soleil et de la pluie. L'écaillement s'observe sur statues et linga, sur les statues en particulier à la poitrine, sur les linga aux parois latérales mais non sur le dessus (photos). Statues et linga se trouvaient d'après les archéologues, à l'*intérieur des sanctuaires*, donc à l'ombre, à l'abri à peu près total du soleil et de la pluie; les statues étaient tournées vers l'Est; l'écaillement les a atteint surtout sur la poitrine ou le ventre qui regardaient dans cette direction; mais le rayon timide du soleil levant qui pouvait pénétrer dans le Prasat ne semble pas suffisant pour avoir vraiment beaucoup chauffé la pierre. Dans bien des cas, les voûtes se sont effondrées très tôt et les statues ont alors été exposées à la pluie et au soleil. Cependant, les statues ont presque toujours été retrouvées renversées et parfois même (statues de Jayavarman VII de Kbal Romeas) enterrées. Enfin, la statue du « Roi Lépreux » est *intacte de tout écaillement* : elle est aujourd'hui sur une terrasse très faiblement ombragée, exposée donc au soleil et à la pluie. Mais est-elle *in situ* [1]?

Les linga ont été, le plus souvent, retrouvés debout; il faut noter que leur face supérieure fut sans doute assez tôt lavée par la pluie et peut-être insolée; qu'en outre, elle était aspergée d'eau lustrale lors des cérémonies.

Les écailles ont parfois été favorisées par des diaclases. Mais ceci ne peut être que secondaire : des diaclases ne peuvent expliquer l'écaillement des surfaces courbes (statues, linga).

Les écailles ne semblent pas *altérées*, comme le prouvent les plaques suivantes :

Takéo A : quartz, feldspaths plagioclases assez altérés, épidote entourant les grains de quartz, un peu de calcite, zircon, sphène, ciment abondant.

Takéo B : quartz abondants, feldspaths sérécitisés, grains petits presque jointifs, épidote abondante, ciment quartzitique avec quartz de reconstitution.

Les feldspaths sont déjà altérés dans la pierre fraîche; et l'épidote s'y trouve en abondance. Il n'y a pas, semble-t-il, de différence fondamentale entre écailles et pierre fraîche.

Par contre, les écailles renferment en permanence une quantité d'eau qui, quoique faible, est supérieure (double ou presque) de la quantité d'eau contenue dans la pierre : la perte d'eau est toujours supérieure [2].

Perte en eau :

	ÉCAILLES	PIERRE
Expérience 1	0,21	0,14
Expérience 2	0,16	0,08 (3 jours d'étuve)
Expérience 3	0,10	0,061
Expérience 4	0,54	0,29
Expérience 5	0,18	0,05
Expérience 6	0,27	0,18

Les différences observées tiennent à la variété des échantillons mais les écailles contiennent toujours, en permanence, plus d'eau que la pierre même.

---

[1] Cette statue a été découverte à l'abri d'un toit de paillotte (Lunet de La Jonquière); ce toit était évidemment récent. D'après de La Jonquière, rien ne permet d'affirmer que la statue soit *in situ*. Rien ne permet non plus d'affirmer qu'elle n'y soit pas.

[2] Les échantillons ont été mis à l'air libre (Paris, de janvier à mars) puis à l'étuve pendant 24 heures.

Un bloc de grès de Takéo soumis pendant quatre mois (1er février-1er juin) à une alternance d'imbibation d'eau et de rayons infra-rouges (5 minutes par heure) ne présente aucune desquamation; un bloc du même type soumis pendant le même temps à une alternance d'imbibation d'eau et de passage à l'étuve (110°) montre, au bout de cinquante jours, des taches brun-rouge qui semblent ferrugineuses. Il existe parfois dans les grès verts des croûtes indurées ferrugineuses (statues de Rama PP 31.4, statue de Balarama 31.3). Ces croûtes montrent (Takéo C) des feldspaths très altérés, des biotites très altérées et de l'oxyde de fer. Apparemment, et dans les cas qui nous occupent, *les statues recouvertes d'une croûte ferrugineuse ne sont pas desquamées.*

Nous pensons, dans ces conditions, que la desquamation des grès verts est due à l'hydratation des cristaux de la couche extérieure de la pierre, sans altération réelle; elle débute généralement par une fente, bien visible sur deux têtes, l'une de Vishnu, l'autre de Çiva au Musée Guimet (MG 18101, MG 18102, premier quart du xe siècle) comme si la surface de la pierre avait éclaté. Ce qui a été dit plus haut de la position des statues oblige à éliminer comme cause de desquamation l'insolation : statues et linga se sont en effet trouvés très longtemps sous voûte et de toute façon dans des endroits mal insolés.

La vapeur d'eau atmosphérique absorbée même en faible quantité, joue un rôle important et peut être suffisante pour provoquer l'écaillement. C'est ce que prouve ce qui a été dit des dalles du Vat Phnom Chisor, de l'intérieur des Prasat de Takéo, et aussi des statues et linga : toutes ces pierres furent longtemps ou sont encore à l'abri de l'eau de pluie. Si les grès verts n'absorbent, en effet, que très peu de vapeur d'eau, du moins la gardent-ils longtemps.

En ce qui concerne l'eau, la desquamation résulte donc d'une imbibation de la pierre très peu poreuse.

Lorsque le grès vert est normalement arrosé par la pluie (ou par des ablutions) et surtout bien insolé avec évaporation rapide, il ne se *desquame pas,* semble-t-il. Ce que prouve la non-desquamation de la partie supérieure des linga (photo n° 24), dès que la voûte d'un Prasat n'était plus étanche, la partie supérieure du linga était soumise aux pluies et au soleil, puisque le linga se trouvait placé, debout dans son piédestal, au cœur même du Prasat. Ce que prouve également l'état de la statue du Roi Lépreux, dans la mesure où elle se trouve bien *in situ :* statue non desquamée, exposée à la pluie et au soleil. Ce que confirmerait également la comparaison des quatre faces du Prasat central de Takéo : la face Nord à l'ombre le plus souvent et rarement bien arrosée (les pluies viennent du Sud-Ouest) présente les phénomènes les plus graves : la profondeur de la desquamation atteindrait 4,60 centimètres (panneau Ouest, fausse fenêtre). Ce que confirmerait également l'expérience négative menée pendant quatre mois avec assèchement brutal de la pierre après imbibation. Il est d'ailleurs logique de penser que, si c'est bien l'hydratation des grains qui est cause de la desquamation, une évaporation rapide par insolation qui met fin à l'hydratation, empêche par là même la desquamation. Nous avons d'ailleurs tendance à croire, en outre, que si un dessèchement rapide succède à l'imbibation (ensoleillement après pluie), il y a libération du fer des biotites, en petite quantité; ce que suggère aussi bien l'examen microscopique de certaines croûtes — biotites très altérées; présence d'oxyde de fer (Takéo C) — que l'expérience faite avec imbibation suivie de passage à l'étuve [1]. Nous pensons

(1) Des croûtes ferrugineuses se trouvent sur des roches du Phnom Srang.

que dans cette roche *très peu poreuse*, la libération d'une quantité très faible de fer, suffirait à *imperméabiliser* complètement la surface, rendant toute desquamation impossible.

II. L'ÉROSION DES GRÈS GRIS ÉROSION SANS ALTÉRATION

1. On trouve détachement de blocs suivant diaclases et desquamation également dans les grès gris (Banteay Samrè, intérieur du Prasat central du Bakheng). Le grès gris est diaclasé mais la pierre n'est généralement pas suffisamment compacte pour que le fait puisse avoir une grande importance : d'autres formes d'érosion jouent un rôle plus important et plus rapide.

Cependant, au temple de Banteay Samrè, l'eau coulant sur les joints a fait « sauter » des blocs en biseau. Ce détachement de blocs est net à l'intérieur du Prasat central du Bakheng où des blocs de forte dimension ont été enlevés et où les angles ont été comme découpés au ciseau; or, *il ne pleut pas le long des murs intérieurs* du Prasat central du Bakheng, et selon toute vraisemblance il n'y a jamais plu, car les murs sont bien protégés de la pluie par l'encorbellement des voûtes même si celles-ci sont, comme c'est le cas aujourd'hui, en partie effondrées. La pluie ne peut donc pas être responsable ici. Il faut sans doute faire intervenir essentiellement la pesanteur des blocs et l'action du poids qui fait éclater la pierre suivant les diaclases. Cette action est favorisée par une humidité élevée.

Les parements des pyramides du Bakheng et du Bakong sont écaillés. *Il s'agit de desquamation*, car deux faces perpendiculaires d'un même bloc sont écaillées; on pourrait certes penser que le grès est à la fois stratifié et diaclasé, strates et fissures étant perpendiculaires. Mais les écailles sont d'épaisseur constante (6 mm), très régulière; elles sont apparemment saines. Une plaque mince faite à la surface interne d'une écaille du Bakheng donne les résultats suivants : quartz, plagioclases, biotites altérées et un peu chloritisées assez abondantes, grains d'oxyde de fer. Les grains sont juxtaposés et assez bien engrenés. Le ciment est très peu abondant. Les trous sont nombreux et correspondent au départ de nombreux grains : bien que l'écaille soit apparemment saine, il y a eu un début d'effritement sur la surface de desquamation. Cette surface correspond à une *limite de stagnation de l'eau*. L'eau de pluie coule verticalement sur les joints et pénètre ensuite dans la pierre par capillarité. L'épaisseur de l'écaille est à peu près celle de la pénétration de l'eau. Il y a eu décollement d'une plaque parce qu'à la limite de la zone imbibée et de la zone sèche s'est formée une surface de faiblesse (disparition de grains et peut-être de ciment, donc début d'effritement ce qui nous ramène à un des cas examinés ci-dessous) [1].

S'écaille de même la surface galbée du soubassement du Gopura extérieur d'Angkor Vat. Les écailles ont une épaisseur très régulière (15 mm); elles s'enlèvent très facilement et se détachent parallèlement à la surface courbe. Cette limite de 15 millimètres correspond à la limite de pénétration de l'eau de pluie (fait vérifié le 22 août 1959 à 18 heures, après forte pluie) ou de stagnation de l'eau de pluie.

---

[1] La pierre ne s'est pas totalement effritée parce qu'en surface, l'évaporation met fin à l'imbibation par l'eau. L'épaisseur de l'écaille dépend à la fois de la profondeur atteinte par l'eau et de la profondeur où se fait sentir l'évaporation.

Il se peut que la présence du lichen ait aussi une responsabilité dans la profondeur atteinte par l'eau, bien que l'expérience ne l'ait point prouvé. Une plaque mince sur la face interne de l'écaille (Angkor Vat IV) montre des biotites très altérées et un ciment ferrugineux abondant. La perte en eau est de 0,6 % pour l'écaille, de 1,1 % pour la pierre et, par conséquent, l'écaille ne contient pas en permanence plus d'eau que la pierre. L'écaille est d'un grès poreux qui perd très rapidement l'eau dont elle est inhibée (Angkor Vat IV). Le phénomène semble le même que précédemment : la desquamation, dans ces pierres assez poreuses, est un décollement le long d'une surface de faiblesse au contact de la zone mouillée et de la zone qui reste sèche, décollement qui s'accompagne d'un effritement.

Sont desquamées enfin les *dalles*. Les écailles sont très minces (1 mm). Elles semblent se détacher d'une croûte indurée, mince, presque imperméable, vraisemblablement ferrugineuse. L'évolution de la pierre aurait donc été double : sous l'action vigoureuse de la pluie et de l'insolation, la pierre a été altérée en surface avec libération de fer; ce fer, même peu abondant, a presque imperméabilisé la dalle; celle-ci devenue très peu poreuse, mais non complètement imperméable, se desquame, mais en écailles très minces.

Les grès roses de Banteay Srey ne se desquament pas : l'eau les pénètre trop profondément et s'évapore trop vite.

2. **Délitage.**

Les phénomènes d'érosion les plus considérables sont liés simplement à une *microstratification* des grès gris. Le grès gris est, en carrières, stratifié horizontalement et microstratifié. La stratification apparaît très nette dans une stèle conservée au Musée de Phnom Penh : la pierre a été décollée en lames parallèles et a pris l'aspect d'un mille-feuilles. Cette stratification explique le fendillement de piliers placés en délit sous le poids qu'ils avaient à supporter. La stratification est parfois marquée par des lits de micas noirs (biotites) ou plutôt de grains d'oligiste. Elle est le plus souvent invisible, même à la binoculaire. Son rôle toutefois n'est pas discutable.

Nous avons vu l'ampleur et la constance de l'érosion dans les *jambages de porte* par remontée capillaire. De minces et dures écailles parallèles se détachent peu à peu. Or, il est certain que les jambages de porte, monolithes à de très rares exceptions près, et de grandes dimensions (2 m à 2,50 m) sont des *pierres placées en délit*. En effet, l'épaisseur des pierres prises en carrière était trop réduite (1 m) pour que ces pierres puissent être placées normalement quand il fallait un monolithe de grande taille. Il était nécessaire alors de basculer le bloc. L'eau remontant dans les microstrates décolle des lamelles et donne à la roche un aspect feuilleté. Le cas apparaît très net sur les pl. XXXIII (Angkor Vat), XLVIII (Banteay Samrè) et XLVII (Loley).

Un phénomène identique se produit pour les linteaux. Les linteaux en effet sont toujours monolithes; la plupart du temps ils ont été placés dans la position normale de la pierre, strates et micro-strates étant horizontales. L'eau pénètre dans le linteau par capillarité à partir des moulures externes et s'infiltre entre les microstrates; dans ce cas, le linteau apparaît bientôt « feuilleté » (pl. XLV). Il se peut cependant que le linteau ait été placé dans une position anormale, les strates ou microstrates étant cette fois verticales et *parallèles* à la façade : dans ce cas, la roche est feuilletée dans le sens vertical. Si le linteau est décoré (Pré Rup), le décor est peu à peu enlevé en lames parallèles.

Il faut également accuser la microstratification de la fissuration verticale de certains blocs du Phnom Krom : cette fissuration verticale, en lames strictement

parallèles, est, en effet, perpendiculaire à la surface des panneaux; il ne peut donc s'agir d'une desquamation. L'aspect est celui d'un « mille-feuilles » : la pierre avait été posée en délit, les strates verticales étant perpendiculaires au panneau.

Le rôle de la microstratification est évident dans certains blocs du Bayon, du Pré Rup où le grès se présente presque comme un schiste, de même au fronton du temple de Loley. Elle explique vraisemblablement la disparition de certaines Devatā de ce temple où les statues ont été comme « scalpées »; mais il est très probable que l'action de l'eau a été favorisée par le ruissellement de gouttes de pluie sur les briques du monument : les briques sont en effet presque imperméables sur leur surface extérieure. L'eau s'infiltre de préférence à la ligne de contact du grès et de la brique; mais l'enlèvement du décor sculpté en bloc, avec formation d'écailles, ne s'explique bien que si l'on suppose que, par malheur, certaines appliques de grès étaient placées en délit, les strates étant verticales et parallèles à la façade.

L'eau pénètre donc dans les microstrates et délite la roche. Mais, il semble possible aussi que, dans certains cas, *l'humidité atmosphérique* suffise pour provoquer le résultat. Elle serait au Ta Prohm la cause de l'érosion des jambages de porte, en leur *centre*, là où la pluie ne pénètre pas et où aucune remontée capillaire ne semble se produire. Cette érosion au centre qui se traduit par un son creux rendu par la pierre pourrait être le résultat du décollement lent de lames minces (moins de 1 mm) dans une roche placée en délit : on a vu plus haut que les roches absorbent d'importantes quantités de vapeur d'eau; l'eau hygrométrique peut avoir une action semblable à l'eau de pluie quoique plus lente : elle pourrait mettre en valeur des microstrates. Et le degré hygrométrique est très élevé à Ta Prohm.

C'est à l'humidité atmosphérique qu'il faudrait, semble-t-il, attribuer le délitage de la stèle du musée de Phnom Penh. En effet, cette stèle se trouvait normalement dans un Prasat à l'abri de l'eau de pluie.

Les lames décollées par l'eau ou l'humidité ont une apparence saine. Une plaque mince faite dans une écaille du Prasat Andet montre des grains bien emboîtés avec un liant ferrugineux très peu abondant. Rien de très différent de la roche « fraîche ». Mais le délitage s'accompagne souvent d'effritement.

Il ne semble pas que le délitage joue un rôle prépondérant dans l'érosion préférentielle à la base des piliers du Préau cruciforme d'Angkor Vat : en effet, les piliers sont attaqués de la même façon sur toutes leurs surfaces, ce qui rend improbable une influence décisive de la stratification.

Les grès roses de Banteay Srey ne se délitent pas : ces grès continentaux n'ont pas de microstratification.

III. L'EFFRITEMENT DES GRÈS GRIS
L'ACTION BACTÉRIENNE

Il n'est pas douteux, cependant, que dans la plupart des cas, les phénomènes d'érosion s'accompagnent d'une altération. Phénomènes complexes, difficiles à analyser. Il nous apparaît cependant que quelques idées peuvent être dégagées de la comparaison de ce que peut être l'action de l'eau sur les grès roses d'une part, sur les grès gris d'autre part. On sait que les premiers sont pratiquement intacts (à l'exception de l'enlèvement de blocs suivant des diaclases) tandis que tous les grès gris, quels qu'ils soient, présentent des phénomènes d'altération et de dégradation. Grès roses et grès gris sont placés dans les mêmes conditions de température, de pluviosité et dans un cadre végétal identique. Le grès rose de Banteay Srey a, par rapport aux grès gris, une porosité moyenne, aussi bien par

immersion que par capillarité. Quelles sont donc les différences qui pourraient expliquer le comportement différent de ces roches sous l'action de l'eau? Les grès roses sont presque entièrement siliceux (85 %); ils ne contiennent pas de *calcite* du moins en cristaux; ils ne contiennent pratiquement pas de *feldspaths*, ni de *biotites*, ni de grains d'oxyde de fer; le ciment est beaucoup plus abondant et de nature différente (kaolinite au lieu de chlorite); enfin, le grès rose n'est pas fissuré tandis que le grès gris est fissuré comme le révèle la pénétration du bleu de méthylène.

On peut laisser de côté la dissolution du *sel* (NaCl) contenu dans les grès gris en trop petite quantité (0,10 à 0,16 % dans la pierre des carrières, 0,10 à 0,11 % dans les grès de Loley).

1. La première idée est de mettre en cause la *calcite* (CO^3Ca) qui serait dissoute par l'eau acide, et serait dissoute rapidement puisque l'eau est chaude.

Un échantillon de grès provenant de la carrière de Phnom Bey a été placé pendant 40 jours dans une eau de pluie recueillie à Siemréap le 30 août 1959, de pH 5,9 ne contenant pas de calcium; au bout de 40 jours, le pH de l'eau est de 6,8; l'eau contient *3,6 milligrammes de calcium* par litre.

Dans les mêmes conditions, un échantillon de grès rose de Banteay Srey a été placé dans une eau de pluie de pH 6; au bout de 47 jours, l'eau ne contient pas de calcium, son pH s'est abaissé à 5,5 [1]. Il y a donc bien dissolution de calcite par l'eau dans les grès gris et non dans les grès roses. Mais la quantité de calcium dissoute dans les grès gris est *faible* (0,01 pour ‰) *et la pierre après expérience n'est pas effritée.*

La comparaison d'échantillons frais et d'échantillons altérés se révèle délicate car il n'a généralement pas été possible de prendre les uns et les autres sur une même pierre. Les résultats sont, cependant, les suivants :

	CALCITE	
	Échantillons altérés	Échantillons frais
	%	%
Angkor Vat II	0,8	2,4
Angkor Vat	1,2	1,2
Angkor Vat	1,4	
Phnom Krom	néant	0,8
Phnom Krom	1,4	
Phnom Krom	0,25	0,25
Phnom Krom I	0,65	1,10
Ta Prohm III	néant	0,5
Ta Prohm I et II	3,6	15 (Ta Prohm I et II, Ta Prohm I, Ta Prohm I)
Ta Prohm I	4	
Ta Prohm I	2,8	
Banteay Samrè	0,02	1,6

(1) Expériences faites par M. Brediilet, Institut Pasteur de Phnom Penh. L'échantillon de grès gris pesait 176 grammes; l'échantillon de grès rose 164 grammes. Les expériences ont été menées dans 500 ml d'eau.

Les échantillons altérés contiennent donc moins de calcite en général que les échantillons frais. Mais ceci ne peut avoir grande signification quand il s'agit de teneurs faibles ou très faibles. Par contre, la différence est sensible en ce qui concerne Ta Prohm I, échantillon riche en calcite : une grande partie de la calcite a disparu des échantillons altérés (effrités) et la disparition de la calcite est sans doute responsable de l'effritement; il resterait à prouver que l'action chimique de l'eau est ici seule responsable.

D'autres échantillons très altérés d'Angkor Vat et du Phnom Krom contiennent encore très visibles au microscope des grains de calcite. Et dans ce cas précis, les échantillons frais n'en contiennent pas plus (Angkor Vat II et Phnom Krom II) : la calcite est aussi abondante dans le ciment d'Angkor Vat B que dans le ciment d'Angkor Vat II. Dans un échantillon d'Angkor Vat très altéré, l'analyse diffractométrique révèle également la présence de la calcite. Dans des échantillons très altérés de Phnom Krom la calcite se trouve *concentrée le long des fissures* de la roche altérée : les fissures préexistaient donc au dépôt de cette calcite, ce qui explique que cet échantillon très altéré plongé dans une eau chaude acidulée fasse effervescence.

Enfin, au Temple de Banteay Srey, un jambage de grès gris est seul effrité. Ce jambage ne contient pas de calcite (0,2 %) pas plus que le grès rose qui est intact. Un autre phénomène est donc intervenu.

Il y a certainement dissolution directe de calcite par l'eau dans les grès gris. Mais, cette dissolution n'est pas importante comme le prouvent aussi bien l'expérience que l'observation [1].

2. Il est cependant des cas où la disparition de la calcite joue un rôle capital parce que cette disparition est à la fois totale et rapide : il n'y a plus de calcite dans certains prélèvements effectués à Angkor Vat (piliers du Gopura extérieur, piliers du Préau cruciforme, paroi sous voûte du Gopura, panneau des Devatā de la tour d'angle Nord-Est de la deuxième enceinte), alors que les échantillons témoins (Angkor Vat III) contenaient 6,5 % de CO^3Ca, soit 26 mg/g de Ca. Mais ces prélèvements sont ceux où des bactéries sulfureuses, les *Thiobacilles*, ont été découvertes par M. le professeur Pochon.

Si les prélèvements analysés par M. Pochon ne contiennent plus de carbonates, ils contiennent, par contre, des sulfates (SO^4Ca) en assez grande quantité : 34 ‰ au pilier du Gopura; 81,9 ‰ dans la paroi sous voûte du Gopura; 72,25 ‰ au pilier du Préau cruciforme; 37,4 ‰ dans le panneau aux Devâta [2]. Ce sulfate se trouve sous forme de gypse dont les taches blanchâtres sont visibles notamment aux piliers du Préau cruciforme. Or, la pierre fraîche ne contient pas de sulfates (1,3 ‰). La calcite a donc été transformée en *gypse* (23 mg/g ont été ainsi transformés dans l'échantillon le plus altéré). Le gypse étant soluble, la pierre, qui en contient, se décompose. On peut penser qu'une partie du gypse a déjà été dissous au panneau des Devâta ou au pilier du Gopura qui sont particulièrement altérés. Il semble, d'ailleurs, sans qu'on puisse en avoir la certitude, que l'altération du panneau aux Devâta, en particulier, s'accélère actuellement. Dans ces conditions,

---

(1) On notera que les grès de carrière, en principe plus frais, que les grès de monuments ne contiennent pas plus de calcite. D'autre part, soumis pendant 57 jours à un arrosage d'eau acidulée (pH 3,8/4), un bloc de grès d'Angkor Vat ne présente aucune trace d'altération. Par contre, le bloc est fendillé verticalement suivant une diaclase.

(2) J. Pochon, *Dégradation des temples d'Angkor et processus biologiques.*

on peut très légitimement penser que la disparition de la calcite remplacée par du gypse et l'altération de la roche qui en résulte, altération d'apparence singulière d'ailleurs (panneau aux Devâta) *sont l'œuvre des Thiobacilles.*

M. le professeur Pochon a mis en évidence en plusieurs communications le processus de cette action microbienne dans les pierres calcaires des pays tempérés. Les Thiobacilles oxydent les composés réduits du soufre avec formation de SO^4 et secondairement de SO^4Ca à partir du carbonate de calcium. Ainsi qu'il a été dit, à Angkor, le soufre proviendrait des excréments d'oiseaux et du guano de chauve-souris. Les dépôts en « nids d'abeilles » qui accompagnent les lésions sont des phénomènes secondaires d'accumulation : ils contiennent du sable, des débris organiques, végétaux et animaux, ont une teneur élevée en gypse (25 %) et abritent quelques Thiobacilles : ces dépôts sont situés en particulier sous le panneau aux Devâta : le gypse dissous dans le panneau a été déposé dans les « nids d'abeilles ».

Nous n'avons recherché les Thiobacilles qu'en quelques endroits. Mais nous pensons que des prélèvements effectués sur les parois moulurées des gradins des 2e et 3e étages d'Angkor Vat seraient également positifs : la pierre contient un peu de calcite; les altérations rappellent celles de piliers cruciformes avec présence de dépôts blancs (gypse ?). S'il en est bien ainsi, une grande partie des faits d'érosion dans le temple d'Angkor Vat serait due à une action bactérienne.

Nous n'avons pas recherché les Thiobacilles au temple de Ta Prohm. Toutes les conditions favorables se trouvent réunies pour leur action : une partie des pierres (Ta Prohm I) contient beaucoup de calcite (16 %), l'humidité atmosphérique est particulièrement grande, les chauves-souris particulièrement nombreuses. Toutefois, nous n'y avons pas rencontré de phénomènes aussi mutilants qu'à Angkor Vat. Peut-être l'œuvre bactérienne est-elle gênée par les qualités propres des pierres du type Ta Prohm I : ces pierres, dans lesquelles la calcite est dans le ciment et non en grains, sont en effet *peu poreuses :* elles absorbent peu d'eau, peu de vapeur d'eau et sèchent rapidement; conditions qui ne sont guère favorables à l'action bactérienne qui exige l'humidité de la pierre.

Nous n'avons pas recherché de bactéries *nitrifiantes.* Celles-ci sont d'ailleurs si fréquentes que leur présence n'a pas grande signification. Il faut noter que toutes les conditions sont réunies pour une action des bactéries nitrifiantes sur des lésions comme celles où ont été découverts les Thiobacilles [1].

Nous pensons donc qu'il y a *une action bactérienne très importante* dans les grès gris qui contiennent de la calcite. Et nous voyons une preuve de l'efficacité de cette action dans le fait que, sans action bactérienne, la dissolution de la calcite est faible.

Cependant, cette action bactérienne est limitée précisément parce qu'elle nécessite la présence de calcite. Or, parmi les grès gris, les teneurs en calcite sont, comme nous l'avons vu, très variables. A côté de Ta Prohm I, dans le même temple, les pierres de Ta Prohm III ne contiennent pas de calcite (0,5 %). Et *dans la majorité des cas, les grès gris ne contiennent que des quantités infimes de calcite* (1 à 2 %). Parmi huit échantillons étudiés pour leur porosité, un seul (Ta Prohm I) fait effervescence à HCl. Or, il y a de très graves phénomènes d'effritement dans les grès qui ne contiennent pas de calcite : tel est le cas en particulier à Phnom Krom qui est le plus degradé de tous les temples. D'autres phénomènes interviennent donc qui sont, finalement, plus généralisés.

---

(1) C'est ce que M. J. Kauffmann a bien voulu nous affirmer. Voir ci-dessous la « Note annexe ».

IV. L'EFFRITEMENT DES GRÈS GRIS ACTIONS CHIMIQUES ET PHYSIQUES

1. Altération des minéraux : feldspaths et biotites.

L'effritement du grès gris, cependant, ne serait-il pas du à *l'altération des minéraux* fragiles, en particulier les feldspaths plagioclases et les biotites, à la suite d'une décomposition?

Il est très difficile de se prononcer à ce sujet car, comme nous l'avons dit, la pierre dont les Khmer se sont servis était déjà altérée; en particulier feldspaths et biotites étaient déjà en partie altérés en carrière. Dans ces conditions, la comparaison, *par plaques minces* d'échantillons frais des monuments et d'échantillons altérés, est très décevante. Sur les échantillons les plus frais, certains plagioclases sont séricitisés, certaines biotites chloritisées; inversement, dans les échantillons les plus altérés, certains plagioclases, certaines biotites sont très fraîches. Voici, par exemple, quelques plaques minces d'échantillons *altérés* analysées par Mme Ters.

TEMPLES	FELDSPATHS plagioclases	BIOTITES
Angkor Vat A	Feldspaths frais. Feldspaths séricitisés.	Biotites fraîches. Biotites chloritisées.
Angkor Vat B	Feldspaths très altérés.	Biotites chloritisées.
Phnom Krom A (très altéré).	Feldspaths frais. Feldspaths séricitisés et même kaolinisés.	Biotites très abondantes, certaines assez fraîches, d'autres beaucoup plus nombreuses, très altérées, décolorées, ayant lâché leur fer qui remplit les fissures qui contournent les grains de quartz.
Phnom Krom B 1	Feldspaths frais. Feldspaths altérés.	Peu de biotites dont certaines altérées.
Phnom Krom B 2 et 3	Feldspaths frais.	Biotites peu altérées dans l'ensemble.
Ta Prohm B		Biotites très abondantes.
Banteay Srey *gris*	Plagioclases presque entièrement séricitisés. Plagioclases maclés, non altérés. Plagioclases grisâtres, non maclés.	

Il ne semble pas, dans la plupart des cas, que plagioclases et biotites soient nettement plus altérés que dans les échantillons frais, à l'exception peut-être de l'échantillon Phnom Krom A où les biotites sont complètement déféritisées.

Par ailleurs, dans des échantillons complètement effrités de Pré Rup ou Ta Prohm, on trouve certes des grains de quartz largement prédominants mais on trouve aussi biotites et feldspaths. De même, des débris d'un échantillon de Phnom Krom III, après un séjour d'un mois dans l'eau, contiennent encore quelques feldspaths et quelques biotites au milieu des quartz.

L'altération chimique des biotites devrait s'accompagner de libération du fer (Fe^2O^3) et celle des plagioclases de dissolution d'alcalins (soude, potasse, chaux).

Or un échantillon très altéré du Phnom Krom contient à peu près la même proportion d'alcalins qu'un échantillon frais, un peu moins cependant.

	MgO	Na^2O	K^2O
	%	%	%
Phnom Krom I (frais)	2,5	2,7	2,15
Phnom Krom altéré	2,85	2,35	1,85

La dissolution d'alcalins par l'eau de pluie doit s'accompagner d'une modification du pH de cette eau. M. Bredillet l'a constaté au cours d'une expérience déjà citée : le pH d'une eau de pluie où avait été immergé un grès du Phnom Bey est monté de 5,9 à 6,8; du calcium avait été dissous et peut-être aussi des alcalins [1]. Mais la pierre n'était pas effritée.

Décomposition chimique et altération des minéraux ne jouent-elles pas un rôle, surtout dans la constitution des *croûtes ?* Une croûte brunâtre recouvre certaines pierres du Phnom Krom : l'une d'entre elles, ramassée à terre était, selon toute vraisemblance, un départ de voûte provenant du haut du monument; la croûte, épaisse d'un centimètre et dure a protégé les sculptures qui sont *intactes*. Au microscope elle se révèle identique au grès frais si ce n'est que les lamelles de biotite sont parfois complètement décomposées et qu'elles forment des paillettes biréfringeantes au milieu d'un ciment plus riche en chlorite et en fer. La composition chimique révèle essentiellement la présence de *phosphore* (d'origine organique), une teneur plus élevée *en fer ferrique* et une teneur moins élevée *en fer ferreux.* (Cf. tableau p. 520.)

	SiO^2	Al^2O^3	Fe^2O^3	FeO	MnO	MgO	CaO	Na^2O	K^2O	P^2O^5	H^2O
	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%
PK croûte brunâtre	68,7	12,15	4,15	0,70	0,07	1,10	1,6	2,35	1,8	1,95	5,15

Par ailleurs, la croûte contient plus de fer libre que le cœur de la pierre (0,52 % au lieu de 0,36 %) et sans doute nettement plus encore qu'un grès frais. Il y a donc à la fois libération et oxydation de fer par décomposition des biotites. La transformation chimique est assez modeste. Mais elle a abouti à une modification très sensible de la pierre en surface surtout, mais aussi en profondeur : la pierre est devenue imperméable (le bleu de méthylène n'y pénètre pas) et dure. Encore que nous ne sachions pas quel rôle joue ici le phosphore, il semble qu'il ait suffi d'une faible quantité de fer libéré et oxydé pour *recimenter la roche* et empêcher tout effrite-

(1) Sur tout ceci, voir la « Note annexe ».

ment. L'altération des biotites aboutit donc ici à consolider la pierre. Cette consolidation a été réalisée, pensons-nous, sur le haut du monument, exposé à la pluie, au soleil et au vent, et dans une pierre peu épaisse. Un phénomène analogue explique la bonne conservation des parties hautes (souvent brunâtres) des monuments et l'imperméabilisation des dalles (qui prennent en surface une couleur brun-rouge).

Une *croûte blanchâtre*, ou brunâtre, boursouflée, enlaidit les murs intérieurs des Prasat du Phnom Krom. Au microscope, elle présente la plupart des éléments du grès gris (quartz, feldspaths plagioclases et microclines, biotites fraîches ou altérées) mais enrobés dans un ciment très abondant (50 %) riche en fer qui contient en outre de l'oligiste et parfois de la calcédoine. L'ensemble est très léger. La composition chimique est très différente de celle de la pierre.

	SiO^2	Al^2O^3	Fe^2O^3	FeO	MnO	MgO	CaO	Na^2O	K^2O	P^2O^5	SO^3	Perte au feu
	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%
Croûte PK...	28,2	6	12,7	1,75	0,17	1,9	0,75	0,95	2,75	20	1,9	22,1

Le phosphore (20 %) est d'origine organique (probablement sous forme de phosphate d'ammonium); de même le soufre; de mêmes quantités de matières non identifiées et de sels ammoniacaux. Le « ciment » est donc constitué essentiellement de *matières organiques* qui représentent environ 45 % de la croûte et proviennent surtout de l'urine et des guanos de chauves-souris. Mais le *fer* est également très important (13,45 % au total) encore qu'une autre analyse ne révèle, par rapport à la roche fraîche qu'une augmentation du fer libre (1 % au lieu de 0,36 %) et non du fer total. Si l'on ne tient compte que des éléments minéraux (55 % environ), le *fer* représente 24 % et les *alcalins* (y compris le calcium) 12 %. Proportions beaucoup plus fortes que dans la roche saine (respectivement 4 et 8 %). Il y a donc eu cette fois quelque altération des biotites et des feldspaths de la roche qui a perdu du fer et des alcalins, notamment de la *potasse*, au profit de la croûte. L'eau de pluie, s'écoulant par les joints, se serait chargée de fer et d'alcalins pris à la roche en même temps que de matières organiques. Son pH se serait élevé ce qui aurait permis la dissolution de la silice des feldspaths, reconstituée ensuite en calcédoine. Cette eau ainsi chargée s'est partiellement infiltrée dans les pierres des murs puis elle s'est *évaporée* car le degré hygrométrique est inférieur à 75 % à l'intérieur du Prasat en saison sèche; la pierre a été gonflée et soufflée en surface. Il y a donc eu ici une action chimique réelle encore que complexe. Mais la croûte est due également à d'importants apports organiques. Ces apports ne semblent pas avoir favorisé d'action de Thiobacilles car nous n'avons pas constaté de formation de gypse : il faut sans doute en rendre responsable l'évaporation.

Une croûte assez semblable empâte, à Angkor Vat, les marches d'escalier qui mènent du Préau cruciforme au 2e étage, avec calcium et débris organiques; là encore le degré hygrométrique, bien que nous soyions sous voûte est voisin de 70 % en saison sèche (65 à 75 %), ce qui permet l'évaporation [1]. Sous voûte

[1] Composition de cette croûte : 72,55 % matières organiques; 15,55 % SiO^2; 2,55 % AL^2O^3; 1 % Fe^2O^3; 6,85 % CaO; 0,60 % K^2O.

fermée, en atmosphère constamment humide (Ta Prohm, plus de 80 %) aucune croûte ne se forme.

Si les croûtes peuvent être, en partie, attribuées à une altération des minéraux et à une action chimique, nous ne pensons pas qu'il en soit de même pour les phénomènes d'*effritement* proprement dits. *Une analyse diffractométrique* de deux échantillons d'Angkor Vat, l'un frais, l'autre effrité, donne des spectres très semblables, la composition minéralogique étant restée la même. *Une analyse chimique* de deux échantillons de Phnom Krom l'un frais, l'autre très effrité, montre des compositions chimiques très semblables compte tenu de ce qu'ils ne proviennent pas du même bloc [1].

	SiO^2	Al^2O^3	Fe^2O^3	FeO	MnO	MgO	CaO	Na^2O	K^2O	P^2O^5	HO + CO^2
PK I........	72,5	12,4	2,65	1,3	0,05	2,5	1,1	2,7	2,15	0,15	2,75
PK effrité....	67,5	13	3,35	2,1	0,09	2,85	0,65	2,35	1,85	0,45	3,85

Enfin, comme nous l'avons dit, certains grès s'effritent dans l'eau sans changer la nature de celle-ci; et dans les débris effrités, on retrouve encore quartz, feldspaths, biotites.

2. **Mauvaise cimentation.**

Comme nous l'avons dit, le ciment est, le plus souvent, très peu abondant, plutôt liant que ciment. En outre, de l'avis des pétrographes consultés ce liant est mauvais, peu adhérent, peu consistant. Il a plus ou moins disparu de certaines pierres très altérées (Angkor Vat A et B, Phnom Krom B1, B2, B3). Réduits en poussière, certains grès (Pré Rup, Ta Prohm) s'ils contiennent encore biotites et feldspaths, à côté des grains de quartz et des muscovites, ne sont plus cimentés : le liant a disparu. Quelle en est la raison ?

Les grès gris contiennent du fer à l'état ferreux (FeO), vraisemblablement dans le ciment [2]. Ce fer ferreux est fragile. Mais il y en a fort peu (AV I, 0,85 %; BK I, 1,70 %; PK I, 1,30 %) et le ciment contient surtout des grains de fer bruns, déjà oxydés (Fe^2O^3). Par ailleurs, ce fer ferreux ne disparaît pas des échantillons effrités, comme en témoignent les analyses suivantes :

Phnom Krom I : FeO 1,30 %;
Phnom Krom effrité : FeO 2,10 %.

Nous ne pensons donc pas que la présence de fer ferreux puisse être un facteur décisif de désagrégation.

Si, cependant, nous comparons à nouveau grès rose et grès gris, une différence fondamentale nous apparaît dans leur *porosité*. Leur capacité d'absorption est à peu près identique (pl. LXVIII), puisque l'absorption d'eau des grès roses est à peu près égale à celle de la moyenne des grès gris. Par contre, les grès roses n'absorbent que très peu de vapeur d'eau et s'assèchent beaucoup plus vite; leur rétention d'eau est beaucoup moins forte (pl. XLIX). Nous sommes amenés à penser que

---

[1] On constate évidemment dans l'échantillon effrité une perte sensible de chaux, soude et potasse — une perte de silice — une augmentation du fer (ferreux et ferrique). Mais les blocs n'étant pas les mêmes, les résultats doivent être interprétés avec grande prudence.

[2] Inversement on peut penser que le fer est entièrement à l'état ferrique (Fe^2O^3) dans le grès rose, si solide.

l'inégale porosité à la vapeur d'eau et surtout l'inégale *possibilité de rétention d'eau* sont des facteurs déterminants de l'inégale résistance des deux types de grès à l'érosion. Mais si l'action chimique de l'eau n'a qu'une importance discutable c'est donc surtout la *rétention physique* de l'eau qui explique la faible résistance des grès gris comparés aux grès roses. Or parmi les grès gris, ceux qui retiennent le plus longtemps l'eau, ceux qui absorbent le plus de vapeur d'eau [Banteay Samré I, Loley I, Phnom Krom I] (pl. LXXI) sont également ceux dont nous pouvons affirmer qu'ils sont le plus érodés : toutes les pierres du Phnom Krom sont érodées au bas des Prasat et les quelques édifices en grès de Loley ou de Banteay Samré sont très dégradés. La remarque est ici aisée à faire car il s'agit d'édifices de grès de taille relativement modeste. C'est donc une certaine nature de porosité (absorption de vapeur d'eau et rétention d'eau, les deux phénomènes étant d'ailleurs liés) qui explique la fragilité des grès gris [1]. Il faut, en particulier, souligner que si, au bout de 14 heures, un échantillon de grès rose ne contient plus du tout d'eau, si au bout de 20 heures des échantillons d'Angkor Vat I et de Ta Prohm I ne contiennent plus d'eau, par contre au bout de 23 heures des échantillons de Phnom Krom I, de Loley I ou surtout de Banteay Samré I contiennent encore de l'eau; or, au bout de 20 à 23 heures au maximum, les pluies *recommencent*. Il est exceptionnel qu'elles reprennent au bout de 14 ou 15 heures. Ainsi, exception faite des parties insolées, et toutes choses étant égales d'ailleurs, les pierres de Banteay Samré I, Loley I ou Phnom Krom I n'ont pas de chance d'être vraiment séchées avant une nouvelle pluie, d'autant plus qu'elles absorbent beaucoup d'eau hygrométrique. Par contre, les pierres de Banteay Srey seront toujours sèches d'une pluie sur l'autre puisqu'il ne pleut que très rarement à moins de 15 heures d'intervalle. Les pierres du type d'Angkor Vat I, Ta Prohm I et Bayon I (qui ne représentent qu'une partie des pierres utilisées dans ces monuments) ont parfois le temps de sécher, parfois non, selon la fréquence des pluies (une pluie normale dure environ 3 à 4 heures). *Ces différences paraissent capitales.*

Comment l'eau ainsi retenue agit-elle ? Pourquoi est-elle retenue dans les grès gris ? Il est tentant d'incriminer l'argile du ciment de ces grès. Ainsi qu'il a été dit plus haut cette argile est une chlorite, la *Ripidolite*. Comme toutes les chlorites, la ripidolite est assez mal définie. Elle est formée de « lamelles informes, grains, prismes vermiculés, cristaux souvent implantés en groupes divergents »... « Les ripidolites sont des empilements vermiculés » (R. Fischesser, p. 52-53) [2]. Le ciment des grès roses est un ciment de kaolinite. Entre ses feuillets très serrés, la kaolinite ne retient pas d'eau. On pourrait penser que par contre la ripidolite retient de l'eau, autrement dit qu'elle est une chlorite gonflante, ou encore une vermiculite. Des tests pour déterminer ce point ont été entrepris, à notre demande et sur les conseils de M. Pedro, par M. H. Merx du Laboratoire central des Ponts et Chaussées de Paris [3].

Le spectre de diffractométrie permet d'écarter toute confusion entre une chlorite et une vermiculite. Trois diffractométries (après traitement au glycérol, après

---

[1] De même les grès jaunes qui absorbent plus de vapeur d'eau sont plus fragiles que les grès roses (Banteay Srey). Cependant la rapidité de l'évaporation dans les grès roses, si elle explique la bonne résistance de la pierre à l'action de l'eau de pluie, serait aussi d'après ce que M. P. Fusey a bien voulu nous confier, responsable de la « maladie noire » qui enlaidit ces pierres. La rapidité et la régularité de la pénétration de l'eau, la rapidité de l'évaporation provoqueraient, en surface, une concentration de *manganèse* (voir « Note annexe »).

[2] Raymond Fischesser, *Données des principales espèces minérales*, Paris, 1955.

[3] A la suite d'un entretien auquel prirent part MM. Pedro chargé de recherche au C.N.R.A. et Sidoroff, assistant au L.C.P.C.

chauffage à 500°, après traitement au chlorure d'ammonium) ont montré que l'argile présente dans les grès gris est bien une *chlorite* et qu'elle *ne possède pas de propriétés gonflantes.* Par ailleurs l'analyse diffractométrique du grès vert a montré dans ce grès la même chlorite que dans les grès gris, quoique en plus grande abondance, et cette similitude a été confirmée par les mêmes tests : or, le grès vert est pratiquement non poreux et ne s'effrite pas. Si la présence de kaolinite rend bien le grès rose inaltérable, par contre la présence d'une chlorite non gonflante ne peut expliquer l'effritement des grès gris. Cette chlorite enfin n'est pas gélifiée, sinon elle n'apparaîtrait pas en diffractométrie dans les échantillons altérés aussi abondante que dans les échantillons frais.

Dans ces conditions, il faut sans doute incriminer la *mauvaise cimentation* d'une façon générale. Même dans les échantillons frais, *trous* et vides sont nombreux (Angkor Vat II, Phnom Krom II, Pré Rup I). Des *fissures* de toutes directions dont l'origine est douteuse [1] sont révélées par la pénétration du bleu de méthylène en particulier dans les échantillons du Phnom Krom. Le ciment est parfois réduit à des débris de biotites et de séricites, à des lamelles de chloro-biotite recristallisée en rosettes (Phnom Krom I, Banteay Samrè I) entre lesquelles l'eau s'infiltre et reste : il est particulièrement remarquable que Banteay Samrè I où le ciment est de cette nature soit la pierre qui conserve l'eau le plus longtemps et une des plus fragiles. En dehors du ciment, d'ailleurs, certaines biotites vermiculées peuvent aussi absorber et retenir l'eau, bien que l'analyse diffractométrique révèle que ces biotites soient généralement peu abondantes. *Absorbée et retenue dans les vides, les fissures, les débris de biotites, les lamelles de chloro-biotite, les lamelles de biotites vermiculées; renouvelée à chaque pluie pendant toute la saison des pluies, l'eau finit par écailler la roche en tous sens ou même par déchausser les grains par simple action physique.* Et ceci d'autant plus facilement que diverses impuretés (ferrugineuses surtout) affaiblissent le ciment. *Il y a donc désagrégation de la pierre et non décomposition.* Banteay Samrè I, Loley I, Phnom Krom I qui ont le ciment le plus mauvais sont les pierres les plus fragiles.

La cohésion de la roche dépend largement de la façon dont les grains se tiennent entre eux. Or, parmi les grès gris et, sans qu'on puisse en indiquer la raison, certains ont des grains bien emboîtés; d'autres, au contraire, des grains juxtaposés. Les grès d'Angkor Vat I, Bayon I, Pré Rup II ont des minéraux bien engrenés et gardent de ce fait une certaine cohésion; au contraire Angkor Vat II, Bayon II, Pré Rup I et surtout Phnom Krom I, II, III ont des grains juxtaposés; ceux de Phnom Krom I sont en outre gros et mal calibrés. Ce fait explique en grande partie la différence de comportement des pierres. Mais il ne doit son importance qu'à la mauvaise qualité de la cimentation.

V. L'ÉROSION DES PRINCIPAUX TEMPLES DE GRÈS GRIS

L'action de l'eau est donc complexe dans les grès gris. Comme il a été dit à plusieurs reprises, cette action de l'eau est liée à une *infiltration capillaire.* Les pierres exposées à l'action directe des pluies et par là même aussi à l'insolation ne sont pas atteintes (toits) ou guère (dalles); il s'y forme même une croûte (ferrugineuse) dure et imperméable qui, selon les cas, est une protection totale ou ne

---

[1] Certaines de ces fissures sont peut-être simplement dues aux coups de burin et de marteau des sculpteurs, ou encore à l'utilisation du feu pour extraire la pierre des carrières. De telles fissures ne sont pas révélées dans les grès roses.

permet qu'une desquamation de très faible ampleur. Finalement, les faits sont dus essentiellement à l'*absorption* et à la *rétention de l'eau*.

Il est ainsi possible d'expliquer à peu près les différences qu'on peut constater dans l'état des différents temples.

Le célèbre *Bayon* est sans doute le temple de grès gris dont les pierres sont le mieux conservées, notamment celles des Tours à Visage; la pierre en général s'assèche assez vite (faible rétention d'eau) et les grains sont bien engrenés. Par ailleurs, sur les Tours à Visage, l'eau ruisselle sans s'infiltrer et est vite évaporée par insolation. Les bas des piliers, encastrés dans le dallage, sont, ainsi, drainés.

Le Prasat du *Bakheng* présente des pierres en assez bon état. Les grains sont petits et bien engrenés. Mais il faut aussi tenir compte de ce que l'érosion n'a eu qu'une durée limitée puisque le Prasat fut retrouvé, recouvert par une accumulation de blocs provenant des édicules d'angle.

L'érosion est peu visible au *Ta Prohm* par suite de l'abondance des lichens, algues et mousses; sous voûte, l'humidité constante semble protéger les pierres : il n'y a pas de croûte, mais des algues vertes. Il faut noter par ailleurs que les pierres sont de deux types différents : l'une TP III semblable aux autres grès gris quoique mieux cimentée; l'autre TP I, très peu poreuse, et *riche en calcite*. Celle-ci devrait être facilement attaquée par les bactéries; il en est peut-être ainsi, nous n'avons pu le vérifier; mais il est possible aussi que l'action bactérienne soit faible parce que la pierre est peu poreuse, s'assèche assez vite et n'absorbe pas de vapeur d'eau.

Les grès de *Banteay Samrè* sont très atteints. Ils sont diaclasés. Ils se dessèchent lentement et absorbent beaucoup de vapeur d'eau : l'eau y séjourne longuement. De là des phénomènes de délitage et d'effritement particulièrement graves. Nous pensons que les portes monolithes de *Loley*, qui s'assèchent lentement, sont soumises à une attaque bactérienne particulièrement grave à cause du très grand nombre de chauves-souris qui hantent les tours de briques et à un délitage dû précisément à ce qu'elles sont monolithes.

Les phénomènes d'érosion sont particulièrement variés à *Angkor Vat*. Les pierres y sont de nature assez diverses : certaines conservent très longtemps l'humidité atmosphérique absorbée, certaines autres ont de la calcite. Le temple toujours dégagé de végétation a été soumis à une érosion longue : toujours habité, il est fréquenté par d'innombrables chauves-souris et des oiseaux. De là une *action bactérienne* particulièrement grave qui s'ajoute aux délitages, à la desquamation, à l'effritement des parois moulurées. Sous les voûtes mal fermées des escaliers, les marches présentent des croûtes (degré hygrométrique minimum 75 %).

Enfin, les phénomènes les plus graves se trouvent au *Phnom Krom* qui est perdu. On a accusé le vent, la violence des pluies, sur cette colline nue (137 m) en bordure des lacs. La violence des pluies ne paraît guère évidente et n'aurait d'ailleurs guère d'importance. La violence du vent n'a guère d'importance. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, le vent n'abaisse guère le degré hygrométrique en saison sèche, tout au moins au bas du temple; le degré hygrométrique reste assez semblable à ce qu'il est à Angkor Vat (extérieur : 67 %); le voisinage des Lacs doit maintenir quelque humidité en fin de saison sèche. Cependant, le haut du temple, exempt de toute protection végétale doit être assez sec et nous aurions tendance à croire que la position du temple sur cette colline dénudée a plutôt été une protection pour les pierres : vite séchées, les pierres du haut sont recouvertes d'une croûte protectrice. Il est remarquable d'ailleurs que les pierres du Bakheng et du Phnom Bank (235 m) soient presque intactes. Par contre, il semble que les pluies soient plus abondantes qu'ailleurs : du 24 au 31 août 1959, le Phnom

Krom a reçu 78,3 millimètres de pluie et la station de Sièmréap 44,1 millimètres. Il faudrait évidemment de plus longues mesures mais nous avons vu plusieurs fois les orages venus du Sud-Ouest éclater sur le Phnom Krom et épargner Sièmréap. Les pierres surtout sont mauvaises, les minéraux assez gros étant très mal engrenés, et ceci nous paraît capital. Enfin le temple est resté debout pendant 1.070 ans environ et donc soumis à une érosion plus longue que partout ailleurs.

Il n'est donc pas de notre propos ici de donner des remèdes contre cette érosion des pierres. Le silicone a été essayé avec succès sur un panneau d'Angkor Vat, mais c'est là, à notre avis, une réussite accidentelle. Il y aurait, au contraire, le plus grand danger à imperméabiliser les pierres en surface puisque c'est l'eau stagnante pénétrant par capillarité qui joue le rôle essentiel. Il faudrait donc imperméabiliser la pierre en profondeur ce qui doit être possible dans certains cas (pour les piliers du Préau cruciforme dont le rôle architectural est capital); il doit être possible également dans quelques cas de favoriser l'évacuation de l'eau par drainage (au Préau cruciforme notamment) ou d'assécher la pierre aussitôt après la pluie; mais les procédés classiques de lutte ne semblent guère employables. Nous pensons aussi qu'il y aurait intérêt à laisser la forêt se reconstituer tout autour d'Angkor Vat, et d'empêcher toute culture, ce qui aurait pour résultat d'éloigner oiseaux et chauves-souris.

CONCLUSION

Que pouvons-nous retenir de cette analyse en ce qui concerne l'érosion des grès en pays tropical ? Les points suivants peuvent être soulignés, *en tenant compte des conditions particulières* de cette étude et surtout de ce que les faits d'érosion n'ont duré que 1.000 ans.

1. L'érosion est essentiellement l'œuvre de l'eau des pluies. L'action directe de la température et de l'insolation peut être considérée comme négligeable, ce qui est d'ailleurs normal puisque les contrastes thermiques sont assez faibles. L'orientation, en conséquence, n'a pas grande importance, d'autant moins que les rayons solaires sont presque verticaux aux heures les plus chaudes.

L'action directe de la végétation est très faible et négligeable : les lichens n'attaquent pas la pierre (sauf exceptionnellement pour créer un microsol très peu épais, pas même 1 mm); les débris végétaux n'attaquent pas la pierre. Algues et mousses seraient plutôt une protection. La végétation arborée diminue l'évaporation mais elle est encore trop claire pour que ce fait soit très important. Elle disloque les ensembles architecturaux non pas tant par l'action mécanique des racines qui n'est nullement évidente que par le poids des grands arbres : en s'abattant, par leurs racines superficielles ils entraînent les blocs. Il est vrai que les espèces (Tetrameles) sont un peu particulières. Mais nous pensons que, sur versants rocheux, des arbres à poussée rapide peuvent avoir une telle action.

Si l'agent d'érosion essentiel est bien l'eau de pluie, celle-ci n'agit pas par ruissellement; le ruissellement sur le plateau de Phnom Bey est d'ailleurs faible et nous avons cité le cas des carrières de l'Au Mealea, où les coups de burin sont très frais, bien que l'eau y coule par intermittence depuis 700 ans au moins. L'eau de pluie pénètre en s'infiltrant et n'agit que *par infiltration. L'infiltration capillaire* à la base est particulièrement importante.

Dans ces conditions, l'humidité atmosphérique joue un rôle essentiel. Elle a son action propre quand la pierre est susceptible d'absorber de la vapeur d'eau (grès gris); elle prolonge en outre l'action de l'eau en diminuant l'évaporation. Si l'humidité est tout à fait constante, mais avec faible apport de pluie (Ta Prohm, sous voûte : jamais moins de 80 %), les faits d'érosion sont limités : des algues couvrent les murs absorbant eau et vapeur d'eau. De fortes variations d'hygrométrie dues en particulier à une évaporation intense laissent la roche saine ou aboutissent à la formation d'une croûte imperméable et indurée, ferrugineuse, semble-t-il. Si l'imperméabilisation n'est pas complète, des phénomènes de desquamation modestes se manifestent. Cependant la libération de fer dans ce cas est très faible et on peut se demander si elle est suffisante pour expliquer la constitution de cette croûte imperméable. Les phénomènes sont peut-être plus complexes et pourraient être voisins de ceux qui aboutissent à la constitution du calcin dans les pierres calcaires.

2. Dans une roche assez poreuse, hétérogène, à éléments variés et à mauvais ciment, comme le grès gris, l'action essentielle de l'eau est peut-être une action de désagrégation par imbibation de tous les éléments susceptibles d'absorber de l'eau [1].

Dans une roche également très hétérogène, mais non poreuse, comme le grès vert, l'action de l'eau ou de la vapeur d'eau, beaucoup plus limitée, n'est pas chimique mais physique. Il n'y a plus ici absorption d'eau par certains cristaux, mais vraisemblablement hydratation en surface de tous les cristaux. Cette hydratation, interrompue de temps à autre par assèchement, aboutit au gonflement d'une écaille superficielle de la roche (écaille qui correspond à la zone hydratée) et à la desquamation. Si au contraire, l'assèchement est trop brutal, il aboutit à une imperméabilité totale; il n'y a plus non plus de desquamation. Les phénomènes sont les mêmes avec les croûtes dures qui se forment en surface des grès gris. Mais température et insolation ne jouent directement aucun rôle.

Nous pensons qu'en climat tropical humide, où les pluies dépassent 1.500 millimètres d'eau par an, l'absorption d'eau entraînant la désagrégation mécanique (sans contraste thermique) est le facteur d'érosion le plus rapide et peut être le plus efficace. Une roche qui, par sa constitution, n'est pas susceptible d'absorber et de retenir l'eau (grès rose) reste longtemps intacte.

Par contre, la *dureté mécanique de la roche* n'a *pas d'importance :* les grès verts très durs sont plus attaqués que les grès roses qui sont tendres.

3. *La calcite* est peu dissoute par l'eau de pluie agissant seule. On trouve encore de la calcite dans des roches très altérées.

Par contre la présence de calcite dans la roche permet une *action bactérienne* extrêmement efficace (bactéries sulfureuses et sans doute aussi bactéries nitrifiantes). En ce qui concerne les bactéries sulfureuses, cette action est d'autant plus efficace que la calcite étant, malgré tout, en quantité réduite, il suffit d'une faible quantité de soufre pour aboutir à sa transformation et à la décomposition de la roche.

Tout se passe donc comme si la calcite n'était dissoute qu'à la suite d'une action bactérienne.

---

(1) Cependant nous avons sans doute sous-estimé l'action de décomposition chimique. Il est vraisemblable que l'eau de pluie provoque très rapidement une dissolution, même minime, de calcite et d'alcalis qui affaiblit la roche facilitant ainsi la désagrégation (voir « note annexe »).

*
* *

Est-il possible de tirer de cette étude quelques conclusions quant à la morphologie du Cambodge ?

1. Les Khmer ont utilisé des grès très différents. La différence de texture des grès gris et des grès verts est si importante que ces roches ne peuvent avoir la même origine. Les grès verts, s'ils proviennent bien du Phnom Pour, comme nous le pensons, sont indiqués sur la carte géologique comme « Paléozoïque indéterminé », cependant que les grès gris du Phnom Bey sont indiqués comme « Indosinias indéterminé » ce qui n'est guère plus précis.

Le *grès vert* contient, comme nous l'avons vu, des débris d'andésite; les andésites se seraient épanchées entre le Moscovien supérieur et l'Ouralien inférieur; le grès vert est donc postérieur; d'autre part, ce grès vert contient aussi des infiltrations de calcite qui pourraient provenir des calcaires ouralo-permiens. On peut donc penser que ces grès sont permiens ou triasiques (carniens). Des grès identiques ou presque se trouvent au Sud de Phnom Penh (feuille de Saïgon) où ils sont qualifiés de « triasiques » au Phnom Chisor et au Phnom Srang notamment; dans ce dernier massif, ils sont intercalés avec des schistes et seraient *plissés*. Les grès du Phnom Srang, plutôt bleus que verts, contiennent des phtanites dévono-carbonifères. Nous pensons qu'ils sont eux aussi permiens ou triasiques et identiques aux grès indiqués I*h*1 et I*h*2 ainsi décrits par E. Saurin (*Notice sur la feuille de Saïgon*, p. 39) « grès gris ou verts, feldspathiques et polygéniques dont les éléments, souvent peu roulés, proviennent des roches sous-jacentes et notamment des andésites ». Ces grès sont aussi semblables à ceux que décrit Gubler dans le Cambodge occidental, qu'il qualifie de « brèches » et qu'il rattache au *carnien*. Ils ont été plissés et peut-être été *métamorphisés*. Posthercyniens, ils n'en sont pas moins *antérieurs* à un important mouvement tectonique [1]. Ils constituent un certain nombre des *collines* qui accidentent les plaines et les bas plateaux cambodgiens : Phnom Pour, Phnom Chirail, Phnom Roang au Nord des Lacs [2]; Phnom Srang, Phnom Chisor, Phnom Openou, Phnom Tuk Som. Ce que nous avons dit de l'érosion très réduite des grès verts, de leur compacité, explique qu'ils subsistent en *reliefs-témoins, en « inselberge »*, reliefs d'ailleurs vigoureux. Dans les Cardamomes, le Phnom Tadet (1.116 m) serait d'un grès identique. La terminologie appliquée à ces grès verts devrait être unifiée et précisée. Ils nous apparaissent absolument différents des grès gris qui sont, eux, *postérieurs à un grand mouvement tectonique.*

2. *Les grès gris* sont formés d'un matériel disparate de débâcle d'un massif puissant et proche. Certains pétrographes n'hésitent pas à les comparer à la molasse des Siwaliks au pied de l'Himalaya.

Ils se sont donc constitués par érosion vigoureuse d'un massif puissant et en *climat peu humide* (en climat très humide feldspaths et biotites auraient été décomposés, et l'argile serait une kaolinite). Ils sont restés horizontaux, comme on peut le voir aux carrières du Phnom Bey et d'Anlong Veng. Postérieurs à un important

---

(1) Ils ne peuvent être confondus avec les grès dévoniens, à grains fins, bien calibrés, et qui ne contiennent pas de feldspaths.

(2) Les constructeurs du temple de Sambor Prek Kuk ont utilisé comme grès, le *grès vert* et non le grès gris. Ceci pourrait s'expliquer par le voisinage du Phnom Roang.

soulèvement, ils sont depuis restés peu dérangés, et ont été recouverts, après un léger mouvement tectonique (présence de conglomérats à la base des grès roses) par des grès subcontinentaux.

Ils se sont déposés, uniquement dans le Cambodge septentrional et oriental dans des lagunes ou mers peu profondes (présence de calcite et de chlorure de sodium) au pied d'un puissant massif, dont on peut supposer qu'il était au Sud. Ceci amène à penser qu'un soulèvement *norien ou même postérieur* a eu dans le Cambodge du Sud-Ouest une importance considérable, supérieure au plissement hercynien. Tout d'ailleurs le confirme : les grès ouralo-permiens du Phnom Srang sont plissés, de même que les calcaires permiens de Kampot et de Battambang; les principaux massifs granitiques, le Phnom Aural en particulier, sont considérés comme post-triasiques et leur apparition pourrait être liée à ce puissant mouvement orogénique.

C'est dire toute l'importance de ce mouvement tectonique dans l'histoire géologique du Cambodge. Les grès gris donnent de grands plateaux structuraux ou substructuraux grâce à une ferruginisation en surface qui les durcit, mais jamais de reliefs résiduels.

3. Les grès roses sont mieux connus. Ils font partie de la très importante série de grès silicieux, *subcontinentaux*, dits « grès supérieurs », datés de la fin du secondaire (lias et crétacé) et peut-être du début de l'éocène. On peut se demander pourquoi les Khmer ont si peu utilisé le grès supérieur : à *Prah Vihear*, à 625 mètres d'altitude, sur 100 à 200 mètres au moins de grès supérieur, les Khmer ont construit un temple de grès gris, la pierre devant être prise en contrebas. En réalité des grès roses comme ceux de Banteay Srey sont intercalés dans des grès également siliceux mais de nature différente au moins pour les carriers : les grès blancs du Phnom Batheay, très durs, sont utilisés pour faire des meules; les grès du Phnom Bakheng sont en réalité des *conglomérats extrêmement durs*, impossibles à tailler. La roche du Phnom Bakheng contient des rhyolithes provenant du Phnom Krom (20 km au Sud) : à l'emplacement d'Angkor, le grès gris est absent, non seulement en surface, mais en profondeur. Les grès roses du Phong Prah Putt sont de même des conglomérats. On peut supposer qu'une émersion d'ensemble au début du lias a provoqué une reprise de l'érosion mais dans des conditions générales assez différentes; le grès rose étant cimenté par de la kaolinite, s'est formé en climat *tropical humide*.

Les grès supérieurs jouent un rôle considérable dans le relief actuel du Cambodge; ils constituent le sommet des Dangrek (750 m); ils forment avec des épaisseurs énormes (plus de 1.000 m) toutes les Cardamomes centrales (1.400 m) et le plateau de l'Éléphant (1.068 m) et se retrouvent au niveau de la mer dans les presqu'îles de Cheko et Kompong Som; ils constituent encore en plaine un certain nombre de collines : Phnom Koulen (524 m), (? 478 m), Phnom Tbeng (527 m) [1], Phnom Charey (422 m), Phnom Santuk (215 m), Phnom Kandien (225 m), Phnom Batheay (143 m). Leur rôle est également considérable dans le Bas Laos. Malgré leur hétérogénéité et leur très inégale dureté mécanique, les grès supérieurs sont comme nous l'avons vu, très peu sensibles à l'érosion aréolaire : leur texture essentiellement siliceuse, leur ciment kaolinique, leur donne une excellente résistance. Dans la région septentrionale du Cambodge, ils reposent surtout sur des grès gris très fragiles.

---

(1) Mal orthographié sur la carte et présenté indûment comme formé de grès gris.

4. Ces quelques indications nous permettent-elles d'amorcer une explication des deux problèmes morphologiques principaux du Cambodge : l'existence de la Cuvette cambodgienne (10 à 200 m) entre les Dangrek d'une part (756 m) et les Cardamomes (1.813 m) d'autre part, la présence dans cette cuvette de collines nombreuses et variées ?

La tradition fait des Dangrek une cuesta. Avec la superposition dans ce Nord de la plaine du grès supérieur résistant à l'érosion aréolaire au grès gris tendre et fragile, certaines conditions sont réalisées. Tbeng, Charey, Koulen, Santuk, Phnom Bauk, Phnom Dey seraient des buttes-témoins de la couverture de grès supérieur. Au pied des Koulen, les couches de grès supérieur et inférieur sont subhorizontales, de même semble-t-il au pied des Dangrek; la position des buttes-témoins s'expliquerait par l'existence de deux ondulations anticlinales orientées N.W.-S.E. et jalonnées par la réapparition de témoins du socle prétriasique (précarnien ?). Il peut en être ainsi mais il peut également y avoir des fractures entre Dangrek, Tbeng et Koulen. La crête des Dangrek se tient vers 500-600 mètres bien que le sommet culminant soit à 756 mètres; le sommet du Tbeng atteint 527 mètres; le sommet du Koulen 498 mètres. Le plan stratigraphique supérieur du grès gris serait à 120 mètres au pied des Dangrek; il est à 120 mètres au pied des Koulen au Phnom Bey. Est-il disloqué ? Sur le rebord Sud des Koulen, les faits sont complexes : le contact grès gris - grès rose est à 120 mètres environ au Phnom Bey; or, le grès supérieur affleure à 75 mètres au pied du Phnom Dey et se trouve à 60 mètres aux carrières de Bantey Srey : il est donc normal de supposer l'existence d'une faille de direction N.W.-S.E., au pied Sud-Ouest des Koulen avec un rejet minimum de 45 mètres pouvant même atteindre 60 mètres. Il n'est pas impossible que cette faille soit fort importante. En tout état de cause, les Dangrek ne sont pas une cuesta simple. Il n'y a aucune rivière conséquente. Nous pensons qu'un point important est sans doute le suivant : le grès rose, s'il résiste bien à l'action de l'eau de pluie, est par contre assez tendre mécaniquement; il est, sans doute, peu résistant à l'action de l'eau courante. On peut donc se demander si une faille, même de faible rejet n'aurait pas suffi à provoquer une forte concentration hydrographique, qui à son tour aurait largement déblayé les grès. Dans ce cas, les Dangrek seraient un escarpement de faille exagéré.

En ce qui concerne les Cardamomes, le doute n'est pas permis : le grès supérieur dessine une grande falaise d'Ouest en Est à 1.200-1.400 mètres dans les Cardamomes centrales. Il est à 800-600 mètres au Kbal Moch, à 541 mètres au Steang Kangok, à 400-500 mètres dans le plateau de Komreng. Il est donc cassé de failles en marches d'escaliers, orientées N.W.-S.E. et W.-E., à regard septentrional. La plus importante avait un rejet de 500 mètres à 1.000 mètres. Cet escarpement de faille a guidé le cours du Stung Pursat en amont de Leach. Cependant, au Sud-Ouest de l'Aural, l'escarpement de faille recule comme une cuesta, le grès supérieur résistant mieux à l'érosion que les rhyolithes. La cuvette des Lacs semble donc au moins partiellement un fossé tectonique mais les grès supérieurs donnent aux Dangrek et partiellement aux Cardamomes une allure de cuesta.

Les collines qui parsèment la plaine des lacs sont, dans ces conditions, de deux sortes. Un certain nombre, déjà citées, plus haut, sont des « *témoins* » de la couverture de grès supérieurs : ce sont des buttes tabulaires, à bords francs. Les autres sont des « inselberge » de roches compactes et peu poreuses : granites, rhyolithes ou grès verts; le détachement de blocs par diaclases leur donne une allure assez hardie; enfin, on doit mettre à part les rochers de calcaire ouralo-permien.

Est-il possible de préciser davantage ? Cela est difficile dans le cadre de cette étude et exigerait en particulier de bonnes cartes topographiques que nous ne

possèdons pas. Du moins pouvons-nous fixer certains points. Tout d'abord l'importance primordiale d'un *mouvement tectonique triasique* (ou même postérieur) accompagné d'apparition de granite; il aurait plissé et, sans doute, métamorphisé le grès vert qui lui est donc antérieur; une érosion torrentielle, en climat semi-aride, aurait déposé dans une sorte d'avant-fossé le grès gris qui n'est pas très différent d'une mollasse arkosique. Par la suite, (lias ? jurassique ? crétacé ?) les *conditions de l'érosion ont complètement changé :* à un climat semi-aride a succédé un climat tropical humide qui se traduit dans la sédimentation par un grès à ciment de Kaolin et la disparition totale des biotites et même des feldspaths. Les débris du massif triasique ont évolué en *inselberge*, par recul des versants raides parallèlement à eux-mêmes : ce que nous avons dit du comportement du grès vert qui se débite par diaclases expliquerait ici, assez bien, le phénomène (photo nº 21).

Enfin, *un mouvement à grand rayon de courbure* (tertiaire) soulève l'ensemble des Monts du Cambodge, cependant qu'une grande faille et une série d'autres moins importantes amorce l'existence d'une cuvette. Le réseau hydrographique orienté du N.W. au S.E. par la principale ligne de faille a fait disparaître la plus grande partie des grès supérieurs dans la cuvette et mis au jour les inselberge. L'érosion se continue dans les mêmes conditions que lors du dépôt des grès roses comme en témoignent la présence d'*argile kaolinique* dans le fond de la cuvette (sols « argileux ocres ») et d'une couche épaisse d'*argile ferrugineuse* molle à 4 mètres de profondeur sous les sables à Siemréap, argile qui, découpée et portée à l'air libre, devenait assez dure et résistante pour constituer le matériau du gros œuvre des temples.

NOTE ANNEXE

Depuis la soutenance de cette thèse (24 juin 1961), des faits nouveaux sont intervenus.

1. M. Pierre Fusey et Mlle Hyvert, du Muséum d'Histoire naturelle, ont étudié, au cours d'une mission au Cambodge (juin 1961), les phénomènes d'altération des grès d'Angkor. Leurs travaux confirment notamment l'importance de l'action bactérienne sur les grès gris. Par ailleurs, surtout, les recherches qu'ils ont faites sur la « *maladie noire* » des *grès roses de Banteay Srey* leur ont permis de découvrir que cette prétendue maladie n'était autre qu'un « vernis » riche en manganèse. Alors que la teneur de la pierre en manganèse est infime (0,038-0,055 %), la teneur en surface atteint 5,25 %. Le vernis contient également un peu plus de fer que la pierre. M. P. Fusey continue ses recherches pour déterminer les causes de cette accumulation d'oxyde de manganèse.

Il s'agit donc d'un vernis de type « désertique ». La mobilisation du manganèse est liée aux qualités de la pierre, telles que nous les avons définies ci-dessus : absorption rapide d'eau; évaporation également rapide, *sans rétention*. Les échanges sont donc vigoureux. L'apparition récente du « vernis » (depuis le dégagement du temple et sa reconstruction en 1931) pourrait être liée à la disparition du couvert forestier : celui-ci ralentissait l'évaporation et donc les échanges.

2. Nous avions donné des chiffres de teneur moyenne des eaux météoriques en NO^3 (à Saigon) : 0,400 mg/litre et le chiffre d'une mesure effectuée à Siemréap (0,460 mg/litre).

Nous croyons utile de donner les résultats d'analyses effectuées depuis juillet 1960 à Phnom-Penh par Mme Goueffon (Institut Pasteur du Cambodge). La teneur en NO^3 est *très variable* d'un jour sur l'autre. Si la teneur moyenne est bien de 0,400 mg/litre, les teneurs maxima suivantes ont été observées :

2,25 mg/litre le 4 mai 1961 pour 36,8 millimètres de pluie;
4,35 mg/litre le 12 avril 1961 pour 8,3 millimètres de pluie;
4,60 mg/litre le 16 mars 1961 pour 9,6 millimètres de pluie;
8,40 mg/litre le 29 mars 1961 pour 6,8 millimètres de pluie;
8,30 mg/litre le 30 avril 1962 pour 5,4 millimètres de pluie;
8,60 mg/litre le 21 avril 1962 pour 2,2 millimètres de pluie.

Par contre, il est des teneurs très faibles :

0,21 mg/litre le 21 mai 1961 pour 5,9 millimètres de pluie;
0,17 mg/litre le 20 septembre 1961 pour 24 millimètres de pluie;
0,04 mg/litre le 14 juillet 1962 pour 6,7 millimètres de pluie.

En général, les pluies de septembre et octobre ont une teneur plus faible (moyenne de septembre 1961 : 0,537 mg/litre) que les pluies de mai à août (moyenne de mai 1961 : 0,93 mg/litre) et surtout que les pluies de mars-avril, ce qui est normal puisque les pluies de mars à août sont accompagnées d'importants phénomènes électriques.

Les variations de la teneur en NO^3 sont sans rapport direct avec les variations du pH des eaux : le pH le plus bas a été observé le 17 octobre 1961 : 5,6 alors

que la teneur en NO^3 était de 0,80 mg/litre; le pH le plus élevé le 5 juillet 1961 : 7,3 avec une teneur en NO^3 de 0,73 mg/litre. Quand la teneur en NO^3 est forte, il en est de même de la teneur en ammoniaque (NH^3). Mais il est possible que l'ammoniaque s'évapore rapidement : l'expérience réalisée par M. Bredillet en 1959 semble prouver que le pH de l'eau de pluie a tendance à baisser.

3. Nous avons eu l'occasion en août 1962, grâce à une mission du C.N.R.S. et à l'aide de M. Bernard-Philippe Groslier, de retourner aux *carrières de grès gris*. Nous avons pu rapporter, d'une petite carrière située à 3 kilomètres au Nord du hameau de Teuk Lich, des échantillons pris en profondeur et ainsi plus frais que tous ceux sur lesquels nous avions précédemment travaillé.

Au microscope, l'analyse faite par Mme M. Ters donne les résultats suivants :

— « grès fin feldspathique, presque épigranulaire, très pauvre en ciment;

— « quartz en grains non fissurés et sans extinction roulante;

— « *feldspaths plagioclases*, plus abondants que les quartz, les uns partiellement séricitisés, les *autres très frais*. Les deux feldspaths n'ont pas la même origine, *les premiers sont arrivés dans le dépôt déjà séricitisés;*

— « micas blancs très peu abondants;

— « micas noirs, peu abondants, les uns en voie de chloritisation, *les autres complètement désagrégés*, leur emplacement étant occupé par des granules ou des taches ferrugineuses; probablement *en mauvais état lors de la sédimentation;*

— « peu de chlorite;

— « nombreux minéraux accessoires : apatite, grenat, sphène, granules de fer et surtout *épidote;*

— « ciment contenant des granules de calcite (environ 1/15e de la surface de la lame) et une matière amorphe, isotrope, très peu abondante. Les grains sont serrés les uns contre les autres.

« Roche qui ne semble pas altérée mais dans laquelle certains minéraux étaient altérés. »

Les échantillons contiennent de 1,30 à 2,16 % de calcium, de 4,20 à 4,40 % de fer : la teneur en calcium n'est pas tout à fait la même pour des échantillons pris strictement dans le même bloc (Institut Pasteur du Cambodge).

Ces analyses, sur pierre aussi fraîche que possible, confirment que les grès gris contiennent nombre de minéraux (notamment des biotites et certains feldspaths) *déjà altérés lors de la sédimentation.*

Par contre, elles montrent qu'un nombre important de feldspaths calco-sodiques sont *très frais*. La teneur en calcite est faible.

4. Les expériences suivantes ont été faites sur cette pierre (grès gris). A l'Institut Pasteur de Phnom Penh (Mme Goueffon), un échantillon de 40,74 grammes a été desséché à 60° pendant 24 heures, ce qui réalisait, en les exagérant un peu, les conditions de la saison sèche. L'échantillon sec (35,88 g) a été placé dans une eau de pluie de pH 5,9 contenant 0,68 mg/litre de NO^3. Après 78 heures de contact le pH était monté à 8,3 et l'eau contenait 6,40 mg/litre de CaO. *Une action chimique immédiate de la pluie sur un échantillon est donc indiscutable avec dissolution de calcium.*

Mais un échantillon de la même pierre (14,681 g) a été placé à Paris (M. Guez, Laboratoire de l'Institut de Géographie) dans une *eau distillée* de pH 5,1. Au bout de 48 heures, le pH était de 8,4; au bout d'une semaine de 7,9 et l'eau contenait 1,456 mg/litre de CaO, 0,46 mg/litre de Na et 1,16 mg/litre de K. Des résultats

analogues ont été obtenus avec un autre échantillon de 10,9 grammes : le pH de l'eau distillée passait en 4 jours de 4,7 à 7,4. S'il y a bien ici une action chimique immédiate sur le grès gris frais, avec dissolution des alcalins, cette action ne résulte donc pas de la *nature propre des eaux météoriques tropicales, ni de leur teneur en NO^3, puisqu'elle se produit avec une eau chimiquement pure ne contenant que du gaz carbonique.*

Il semble même, d'après d'autres expériences, que l'eau distillée agisse plus vite et plus efficacement qu'une eau à laquelle a été ajouté de l'acide nitrique (15 mg/litre) mais ceci demanderait confirmation.

L'action chimique de l'eau distillée peut être due soit à la présence de CO^3, soit à une action d'hydrolyse. Cette action se traduit non pas tant par la dissolution de la calcite que par la dissolution des alcalins des feldspaths calco-sodiques ou des orthoses.

5. Par contre, il n'y a pratiquement aucune action chimique ni de l'eau distillée, ni de l'eau météorique, sur des grès gris de monument, apparemment frais.

Un échantillon de Bayon I placé, à Phnom Penh, en août, septembre et octobre dans une eau de pluie renouvelée toutes les 48 heures ne modifie que très faiblement le pH de cette eau :

21 août, le pH passe en 48 heures de 5,6 à 6,4;
24 août, le pH passe en 48 heures de 6,5 à 6,7;
28 août, le pH passe en 48 heures de 6,4 à 6,5;
16 septembre, le pH passe en 48 heures de 6,05 à 6,25;
19 octobre, le pH passe en 48 heures de 5,9 à 6,2.

Encore faut-il ajouter qu'il y a des résultats nuls et même des résultats négatifs (le pH a baissé au bout de 48 heures).

Des pierres d'Angkor Vat et de Vat Phnom Krom placées dans une eau distillée de pH 4,5 n'avaient que très peu modifié le pH de cette eau en 135 jours : il était passé à 5,2.

L'action chimique de l'eau pure ou de l'eau météorique cesse donc assez rapidement. C'est une action « primaire » qui ne provoque pas l'effritement. Elle est suivie soit d'une action bactérienne, soit surtout d'une action « physique », telle que décrite ci-dessus qui est finalement plus efficace. Mais l'action chimique affaiblit incontestablement la roche et prépare les autres actions.

Paris, novembre 1962.

BIBLIOGRAPHIE

FROMAGET (J.) et BONELLI (F.). — *A propos des matériaux d'Angkor et sur quelques points de la stratigraphie et de la structure géologique du Cambodge septentrional et oriental* (*C. R. Académie des Sciences*, Paris, t. 195, 1932, p. 538-543).

GUBLER (J.). — *Études géologiques au Cambodge occidental*, in *Bulletin du Service géologique de l'Indochine*, XXII, fasc. 2, Hanoï, 1935.

SAURIN (E.). — *Quelques remarques sur les grès d'Angkor*, in *BEFEO*, t. XLVI, fasc. 2, p. 619-634, Saïgon, 1954.

1. Les publications sur les monuments d'Angkor sont extrêmement nombreuses et nous ne pouvons les donner ici.

2. Il en est de même des études portant sur l'altération des pierres. Une bibliographie exhaustive est donnée dans le « Premier Rapport de la Commission pour l'Étude des Versants », Union géographique internationale, Rio de Janeiro, 1956, par :

BIROT (P.). — *Essai de bibliographie sur l'étude expérimentale de la désagrégation des roches* (p. 25-29).

Voir en particulier :

BARTON (D. C.). — *Notes on the desintegration of granite*, in *Egypt Journal of Geology*, vol. 24, p. 382-393, 1916.

—— *The desintegration and exfoliation of granite*, in *Egypt Journal of Geology*, vol. 46, p. 109-111.

BIROT (P.). — *Essai sur quelques problèmes de morphologie générale*, Lisbonne, 1954.

—— *Géographie physique générale de la zone intertropicale (sauf les déserts)*, Paris, CDU, 1959.

BLACKWELDER (E.). — *Exfoliation as a phase of rock weathering*, in *Journal of Geology*, vol. 33, p. 793-806, 1925.

—— *The insolation hypothesis of rock weathering*, in *American Journal of Sciences*, vol. 26, p. 97-113.

BLONDEL (F.). — *Les altérations des roches en Indochine*, in *Bulletin de la Société géologique de l'Indochine*, t. XVIII, fasc. 3, p. 10, Hanoï, 1929.

—— *L'érosion en Indochine* (*C. R. Congrès international de Géographie*), Paris, t. II, p. 659-665.

BOURCART (J.). — *Le problème des taffoni en Corse et l'érosion alvéolaire*, in *Revue de Géographie physique*, t. III, p. 1 à 5, 1930.

L.I.G.U.S. — *Problèmes géomorphologiques en Corse*, in *Revue de Géomorphologie dynamique*, 1952, 3e année, no 4, p. 57.

LINTON (D. L.). — *Bibliography of field studies in rock weathering* (p. 16-24).

OTTMANN (F.). — *Sur l'âge de quelques taffoni en Corse*, in *Bulletin de la Société géologique de France*, 1956, p. 62-64.

RUELLAN (F.). — *La décomposition et la désagrégation du granite à biotite au Japon et en Corée et les formes du modelé qui en résultent*, in *Comptes rendus du Congrès international de Géographie*, Paris, 1931, t. II.

3. *Sur les actions bactériennes.*

Ministère de l'Éducation nationale.

Direction générale de l'Architecture. Centre de Recherches sur les monuments historiques. Rapports sur l'étude de la maladie de la pierre 1931-1954 (dactylographié). Articles de :

BOURCART (J.). — *Recherches sur la maladie des pierres* (1946).

BOURCART (J.). — *Recherches sur la maladie des pierres* (1947).

BOURCART (J.), NOETZLIN (J.), D[r] POCHON. — *Études de détérioration des pierres des monuments historiques*, in *Annales Institut technique du Bâtiment*, 1949, n° 108.

CAMERMAN (C.). — *Annales T.P. de Belgique* (1951).

CELLERIER. — *La désagrégation des pierres naturelles et les moyens de préservation* (1931).

FÈVRE (A.). — *Conservation et choix de la pierre* (1937), in *Compte rendu du comité d'étude sur l'altération des matériaux* (15 février 1946).

KAUFFMANN (J.). — *Rôle des bactéries nitrifiantes dans l'altération des monuments*, in *C. R. Académie des Sciences*, 1952, 234, n° 24, p. 2395-2397.

KAUFFMANN (J.). — *Rôle des bactéries dans l'altération des pierres des monuments*, in *Corrosion et Anticorrosion*, 1953, 1, n° 2, p. 33-41.

KAUFFMANN (J.) et TOUSSAINT (P.). — *Nouvelles expériences montrant le rôle des bactéries nitrifiantes dans l'altération des pierres calcaires des monuments*, in *Corrosion et Anticorrosion*, 1954, 2, n° 6, p. 240-244.

KAUFFMANN (J.). — *Corrosion et protection des pierres calcaires des monuments*, in *Corrosion et Anticorrosion*, vol. 8, n° 3, p. 87-95, mars 1960.

POCHON (J.). — *Recherches sur les processus biologiques d'altération des pierres* (1946).

POCHON (J.) et TCHAN (Y. T.). — *Recherches biologiques sur l'altération des pierres* (17 mars 1948).

POCHON (J.) et M[lle] COPPIER (O.). — *Rôle des bactéries sulfato-réductrices dans l'altération biologique des pierres des monuments*, in *C. R. Académie des Sciences*, 1950, p. 251, 1584, 1585.

POCHON (J.), M[lle] COPPIER (O.). — *Recherches biologiques* (1952).

POCHON (J.), TARDIEUX (P.), LAJUDIE (J.) et CHARPENTIER (M.), DELVERT (J.), TRIAU (R.) et BREDILLET (M.). — *Dégradation des temples d'Angkor et processus biologiques*, in *Annales de l'Institut Pasteur*, mars 1960, t. 98, p. 487.

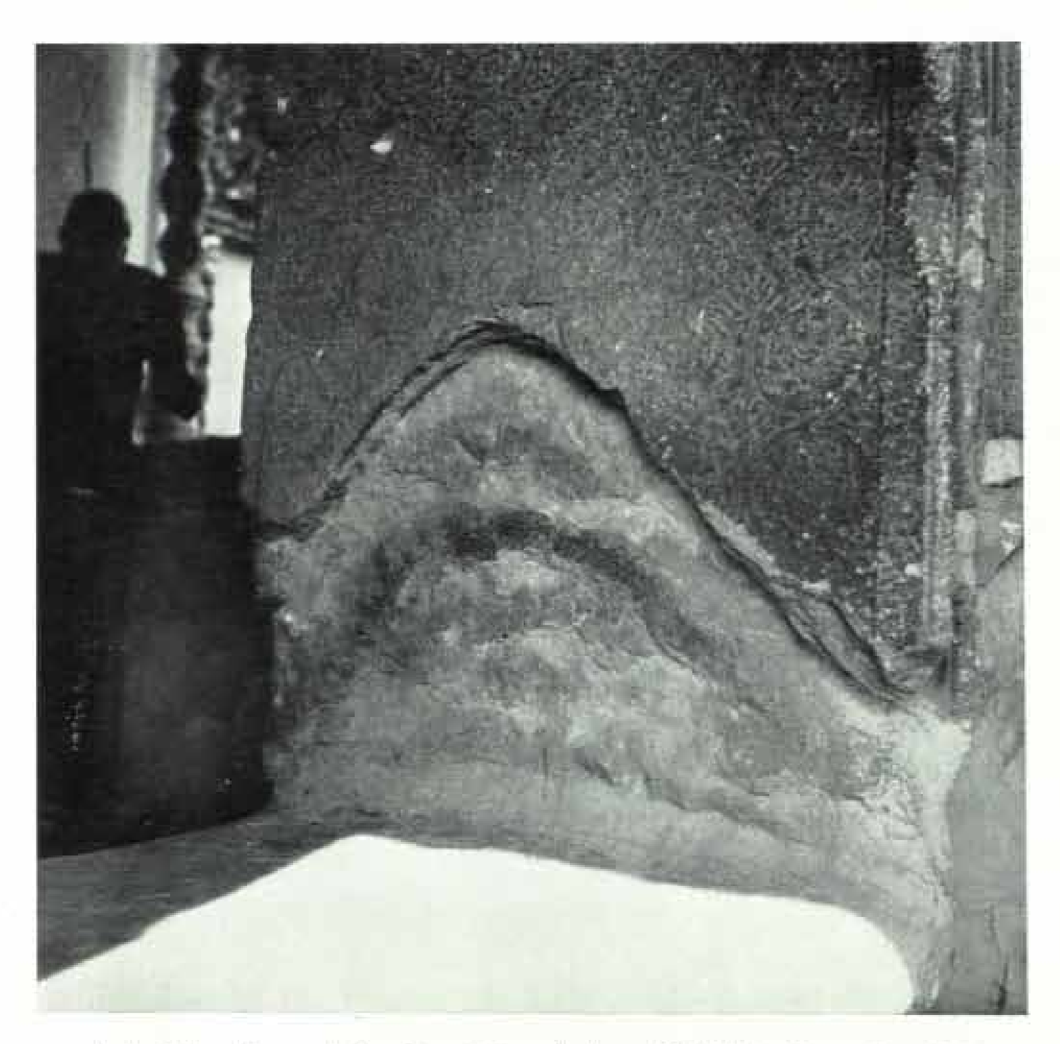
ROMANOVSKY (V.). — *Le calcin des pierres calcaires* (1953).



Angkor Vat — Type d'encadrement de porte. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



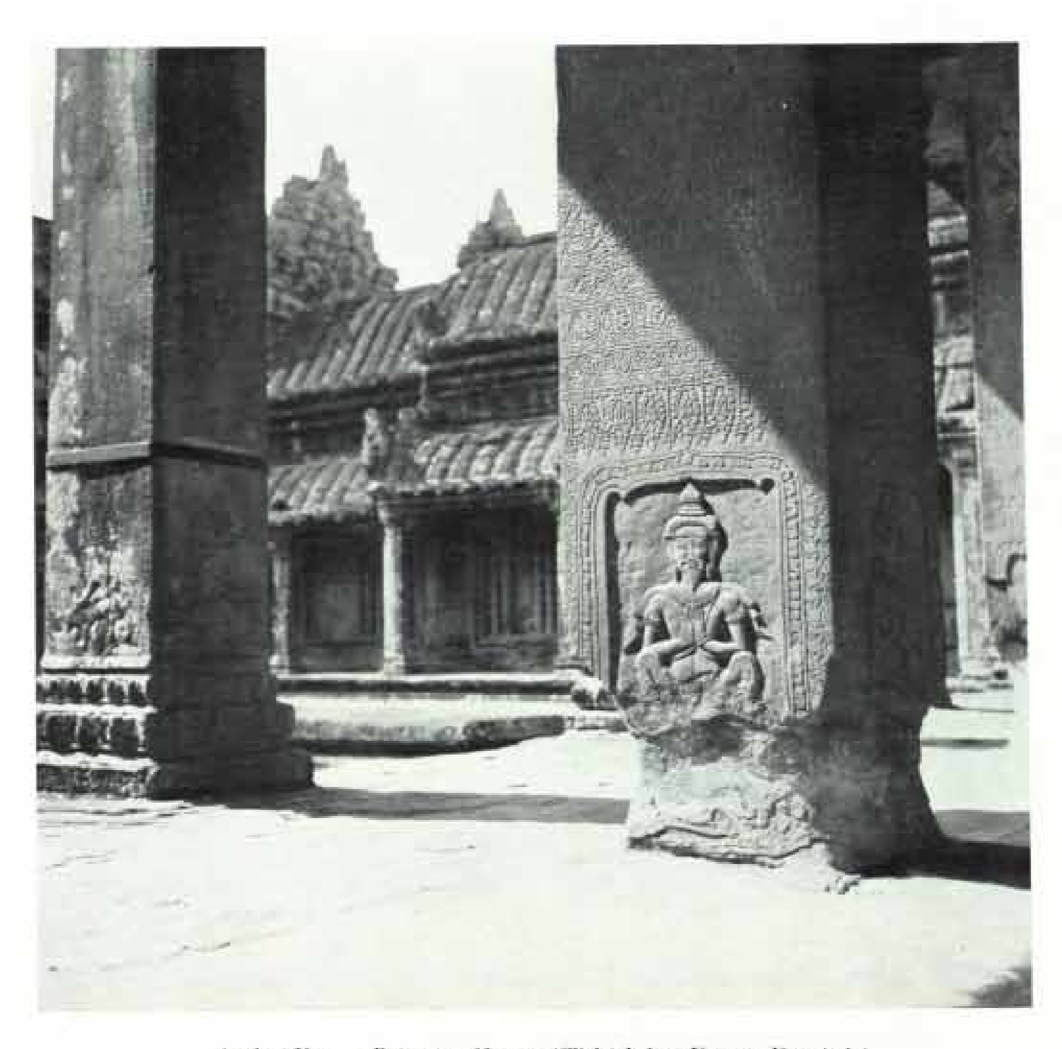
Angkor Vat. — Gopura de l'enceinte extérieure, Portique Ouest, Pilier.
(Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



Angkor Vat. — Gopura de l'enceinte extérieure. Jambage. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



Angkor Vat. — Préau cruciforme. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



Angkor Vat. — Préau cruciforme. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



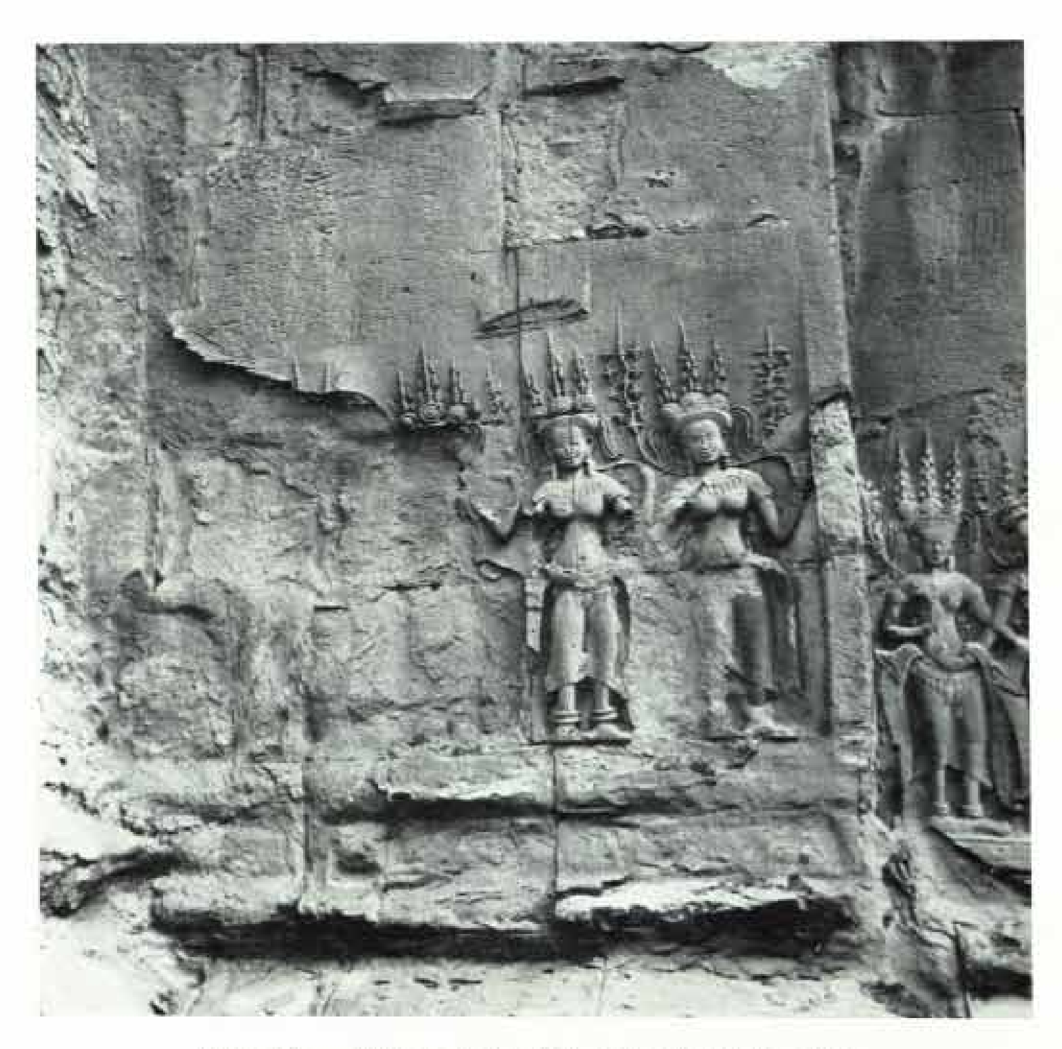
Angkor Vat. — Escalier menant du préau cruciforme à la deuxième enceinte.
(Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



Angkor Vat. — Soubassement mouluré de la deuxième enceinte, face Ouest.
(Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



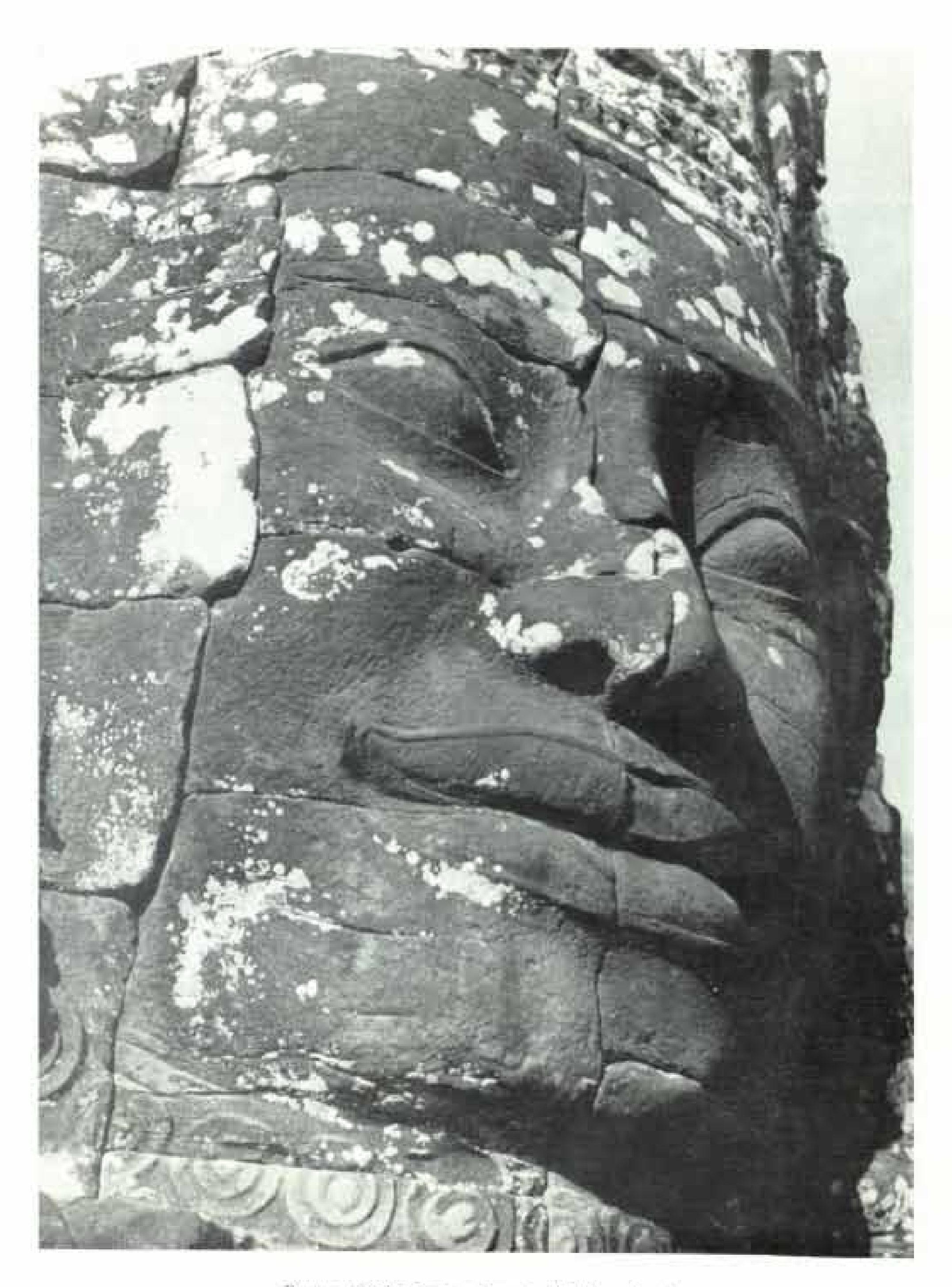
Angkor Vat. — Deuxième enceinte. Tour d'angle Nord-Est, faces Sud et Ouest.
(Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



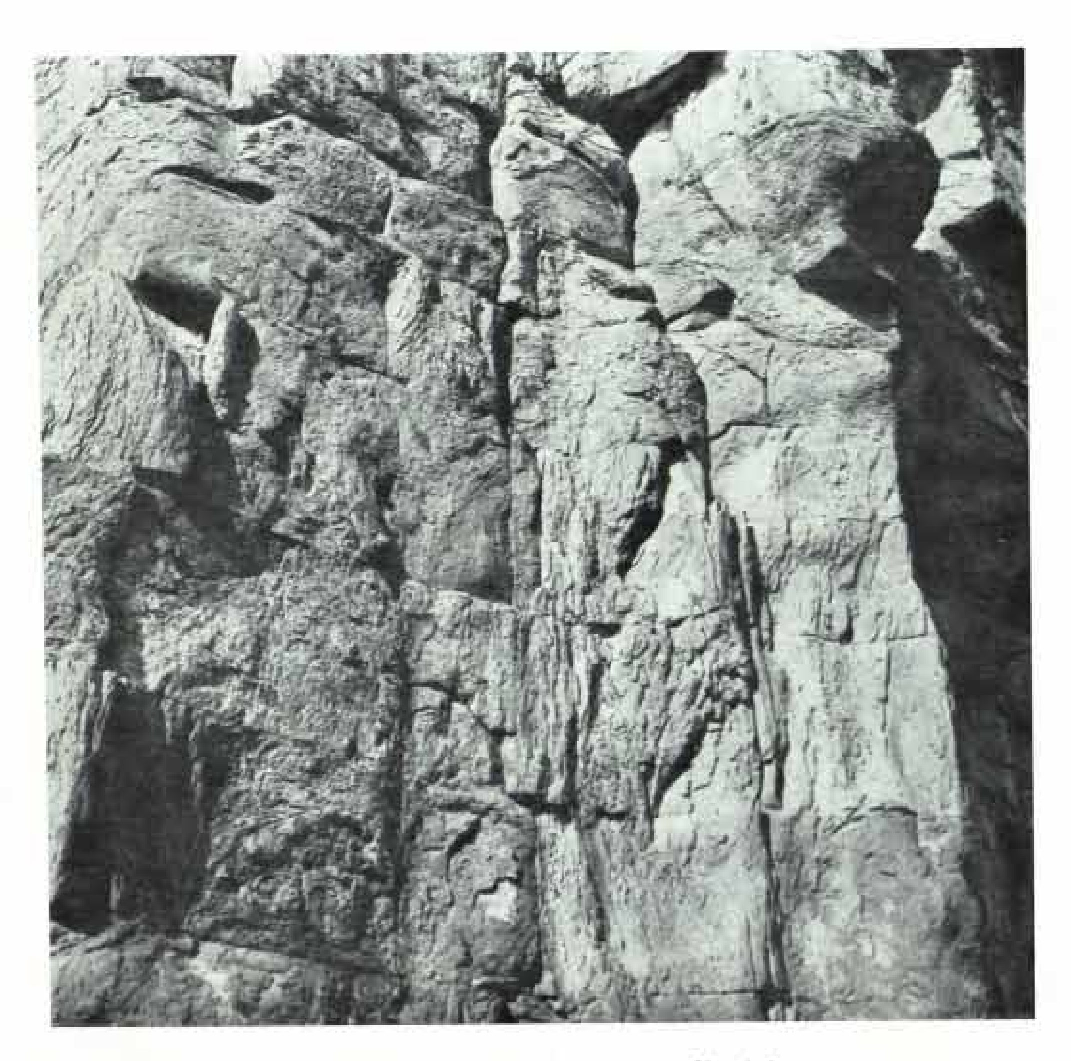
Angkor Vat — Deuxième enceinte. Tour d'angle Nord-Est, face Ouest.
(Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



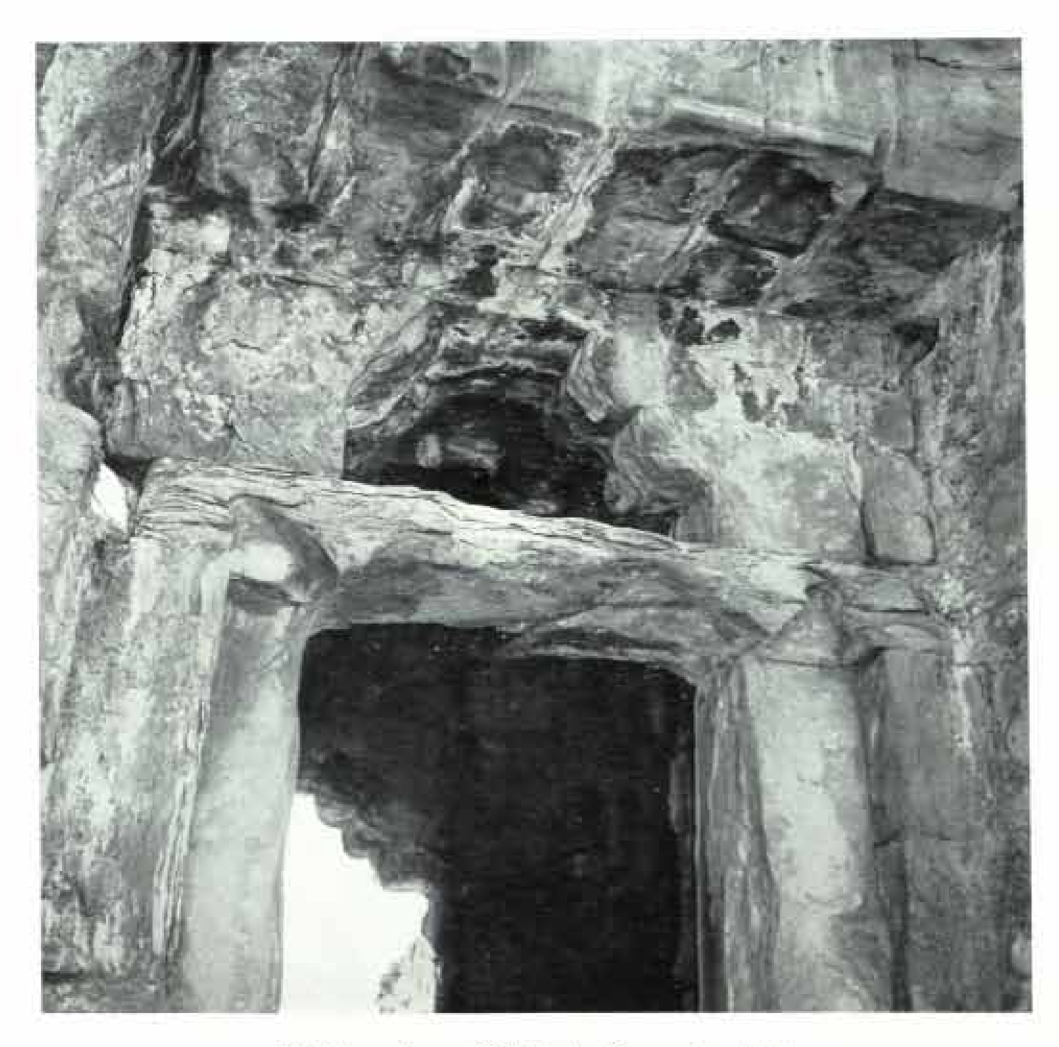
Vat Phnom Bakheng. — Mur du soubassement. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



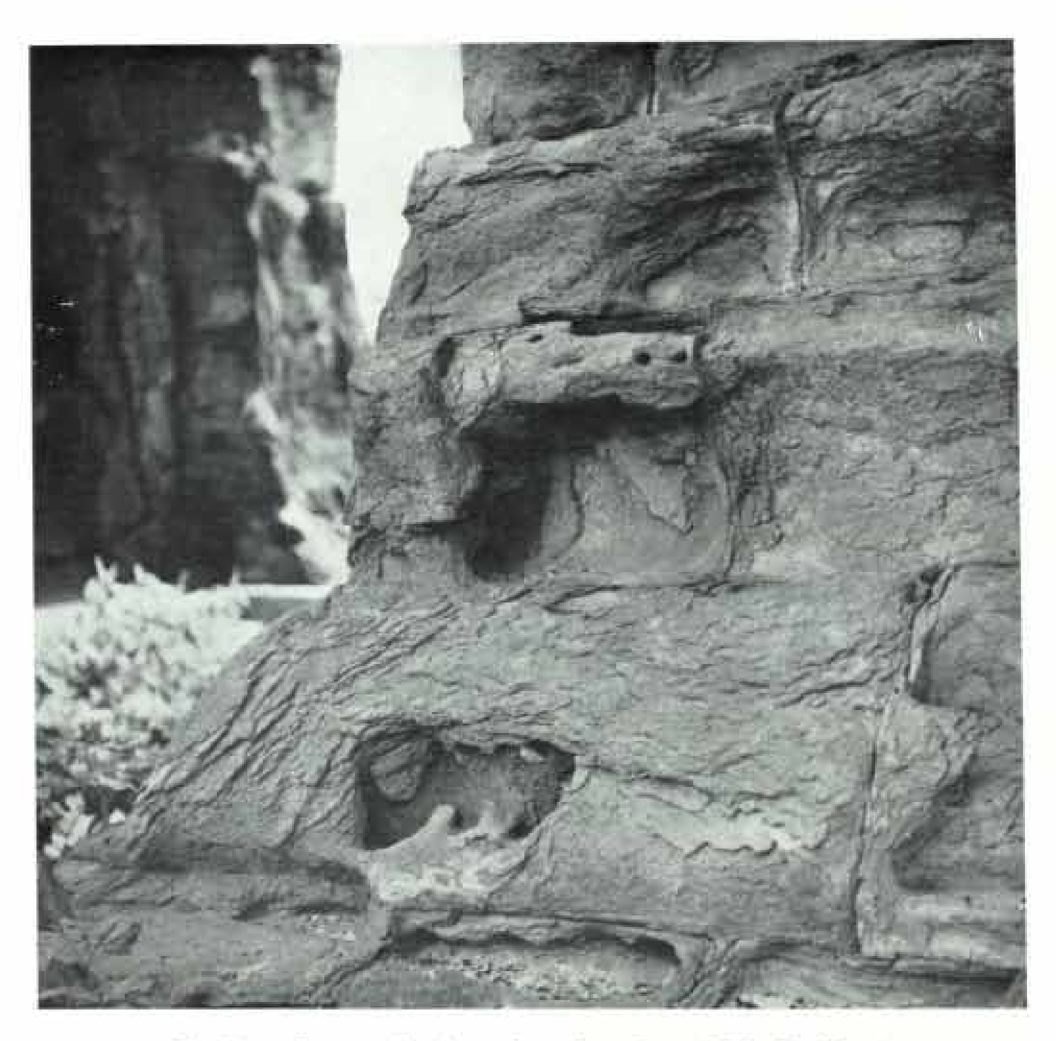
Bayon. (Cliché Service français d'information.)



Vat Phnom Krom. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



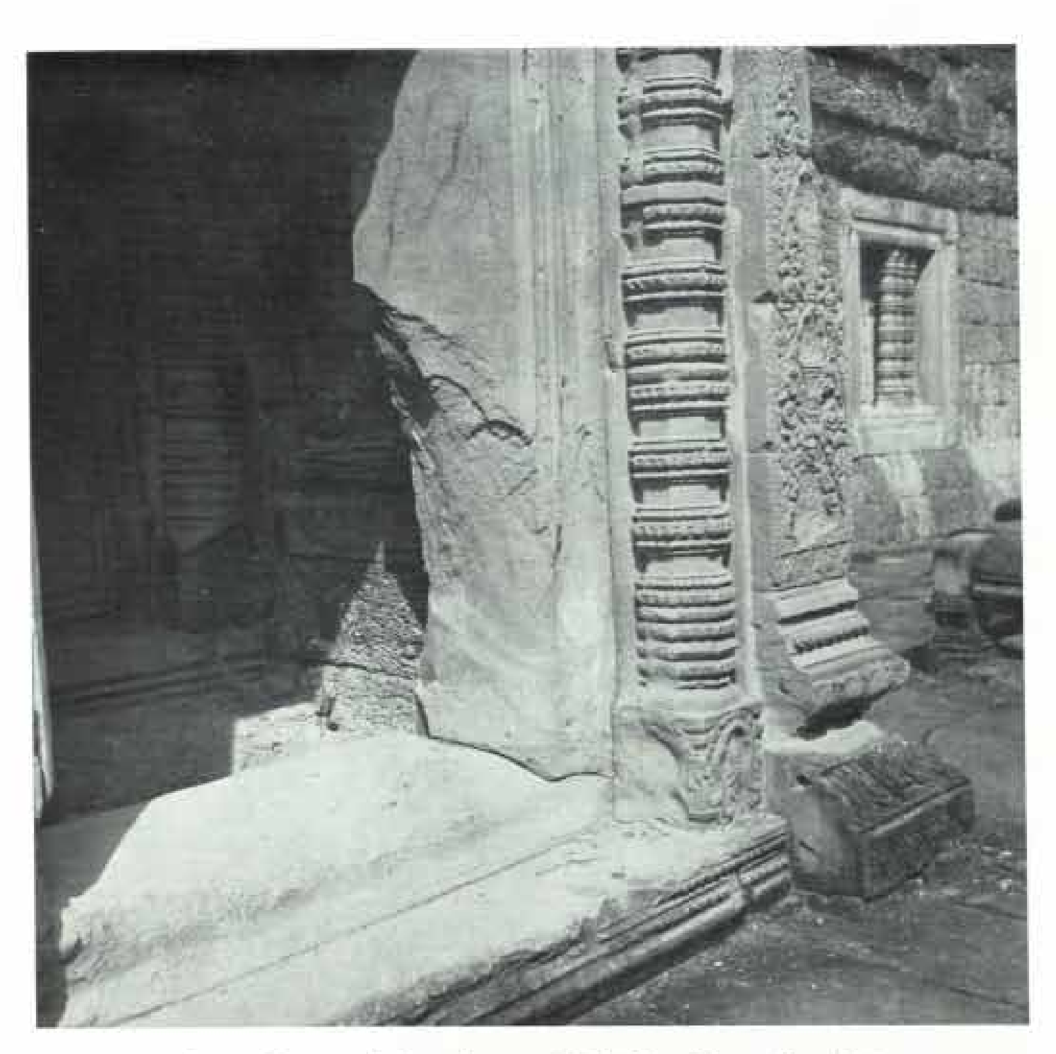
Vat Phnom Krom. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



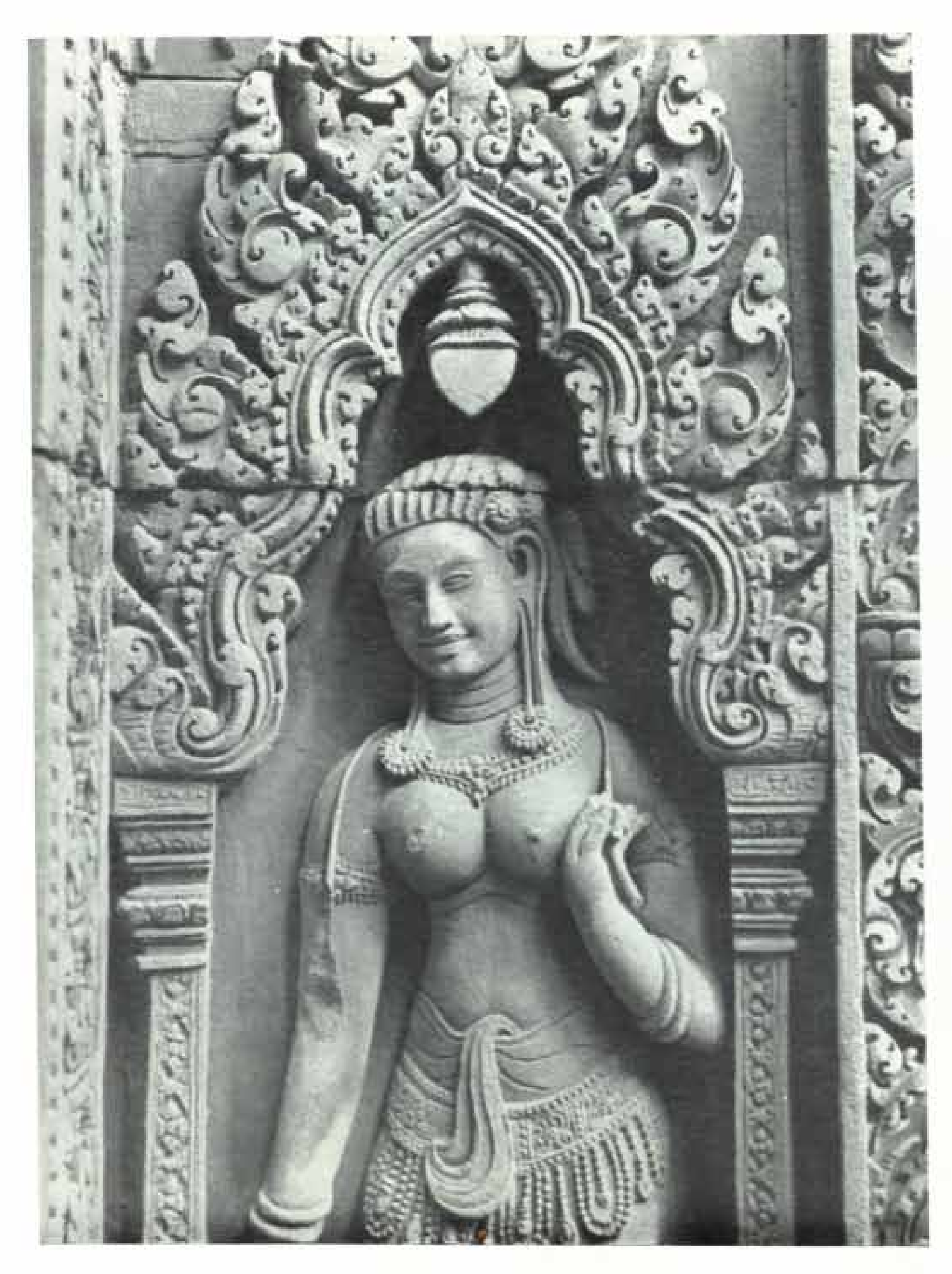
Vat Phnom Krom. — Alvéoles en forme de « taffoni ». (Cliché Ch. Meyer.)



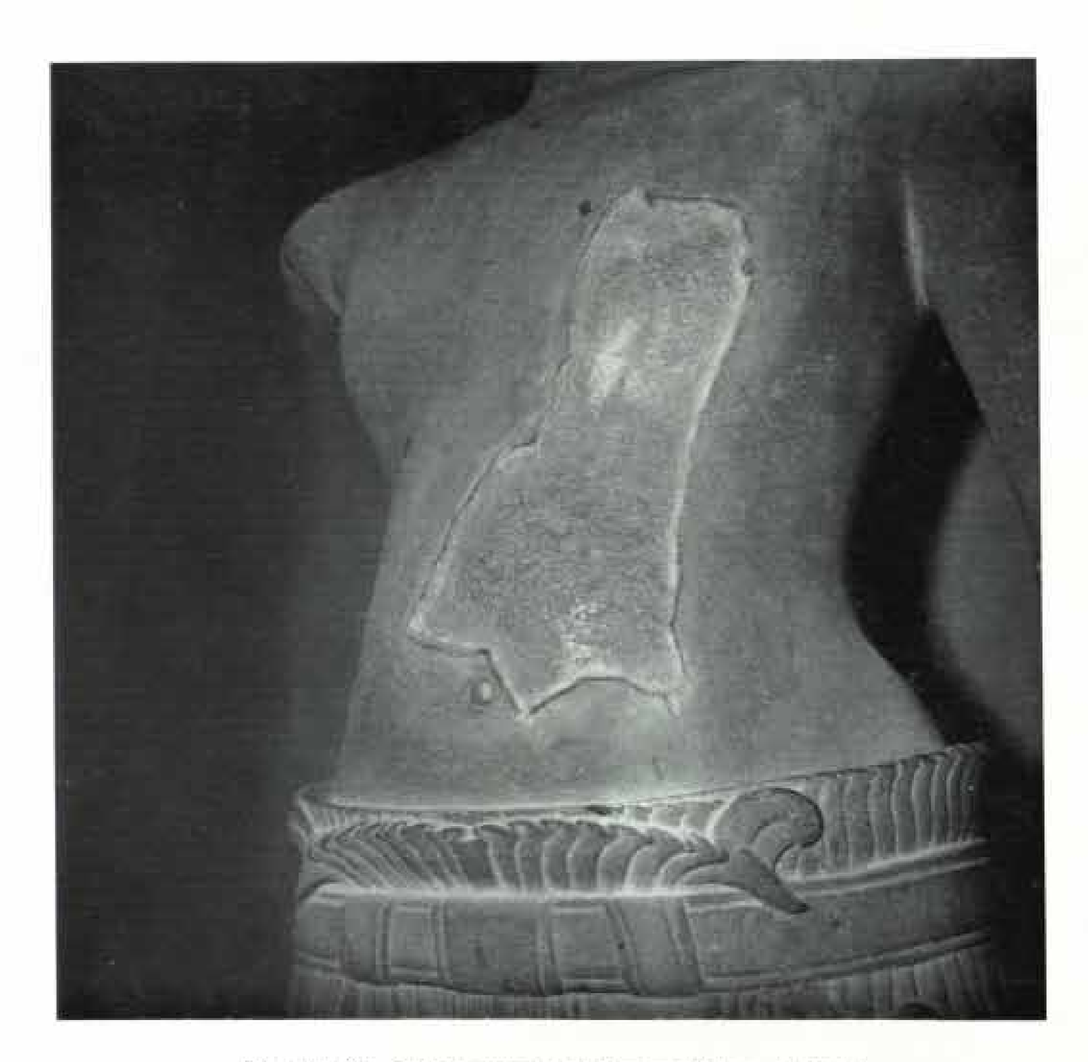
Loley. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



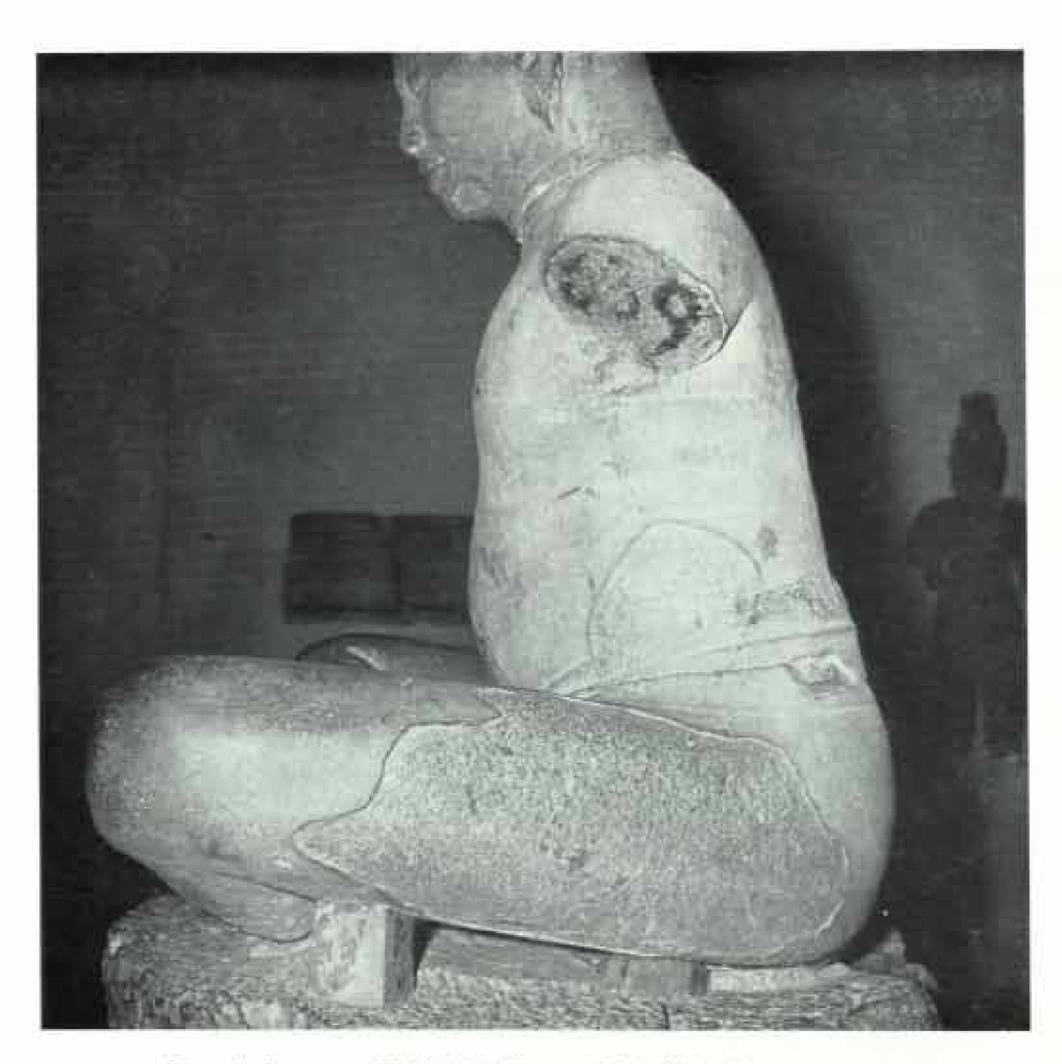
Banteay Samrè. — Jambage de porte. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



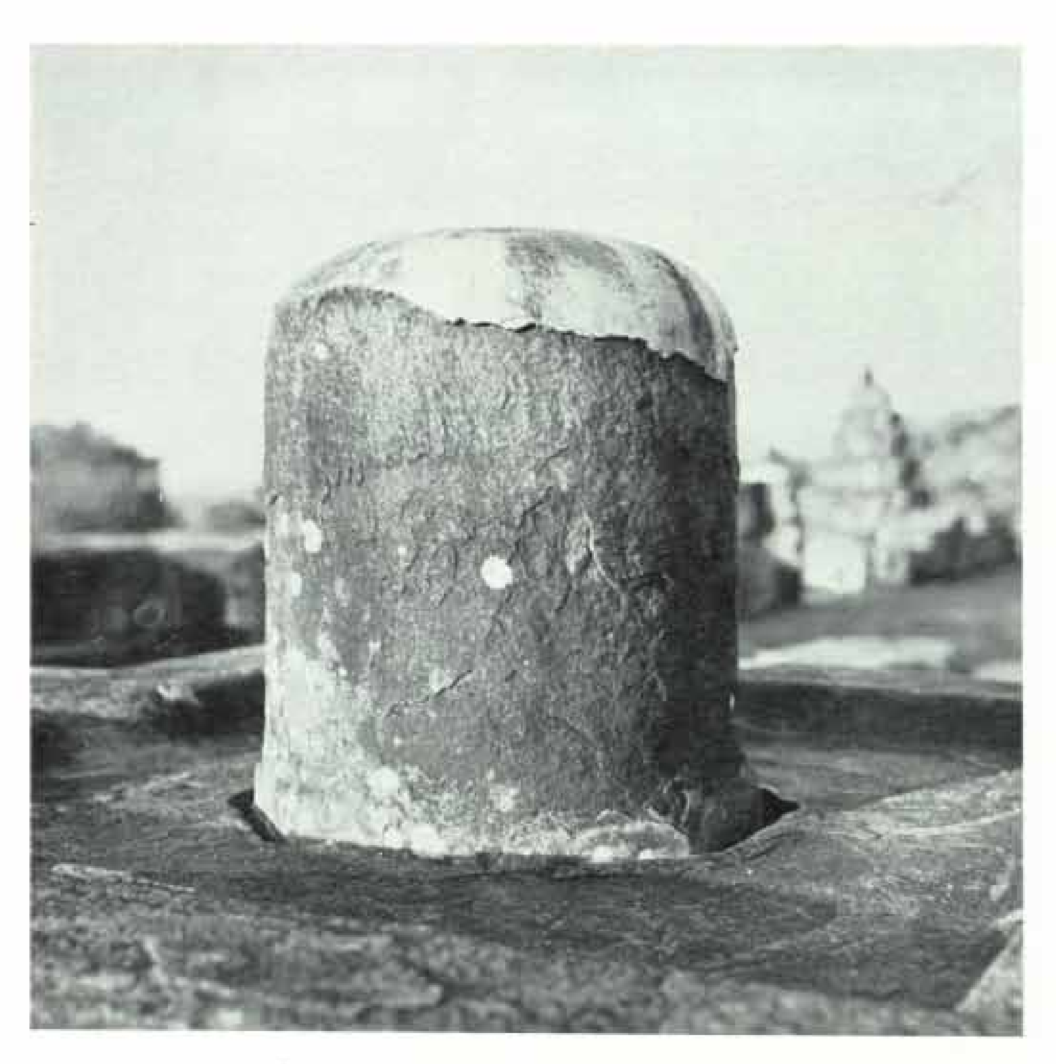
Banteay Srey. — Devatā. (Cliché Service français d'information.)



Desquamation. [Statue provenant du Phnom Bakheng, xe siècle.]
(Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



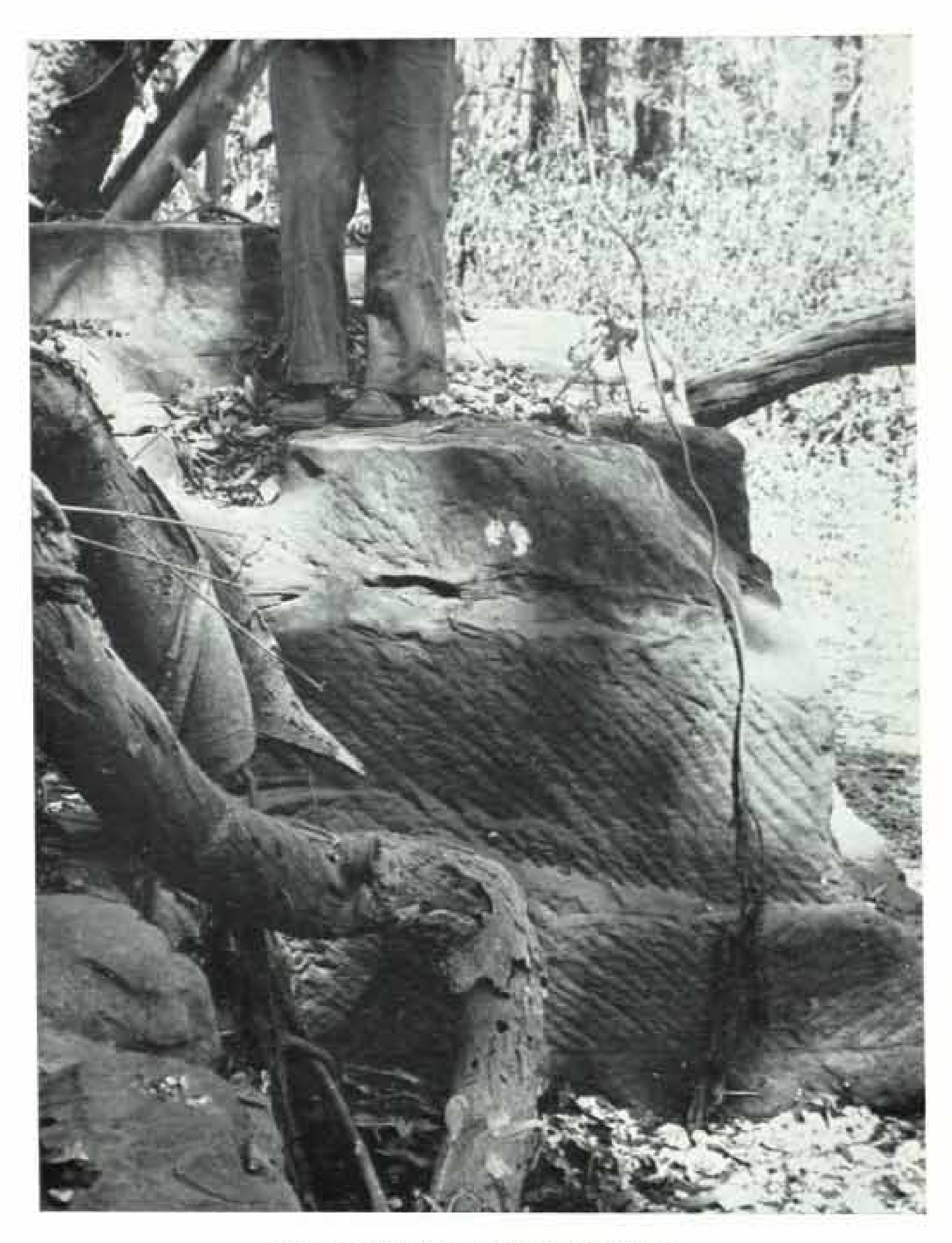
Statue de Jayavarman VII de Krol Romeas. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



« Linga » desquamé. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)

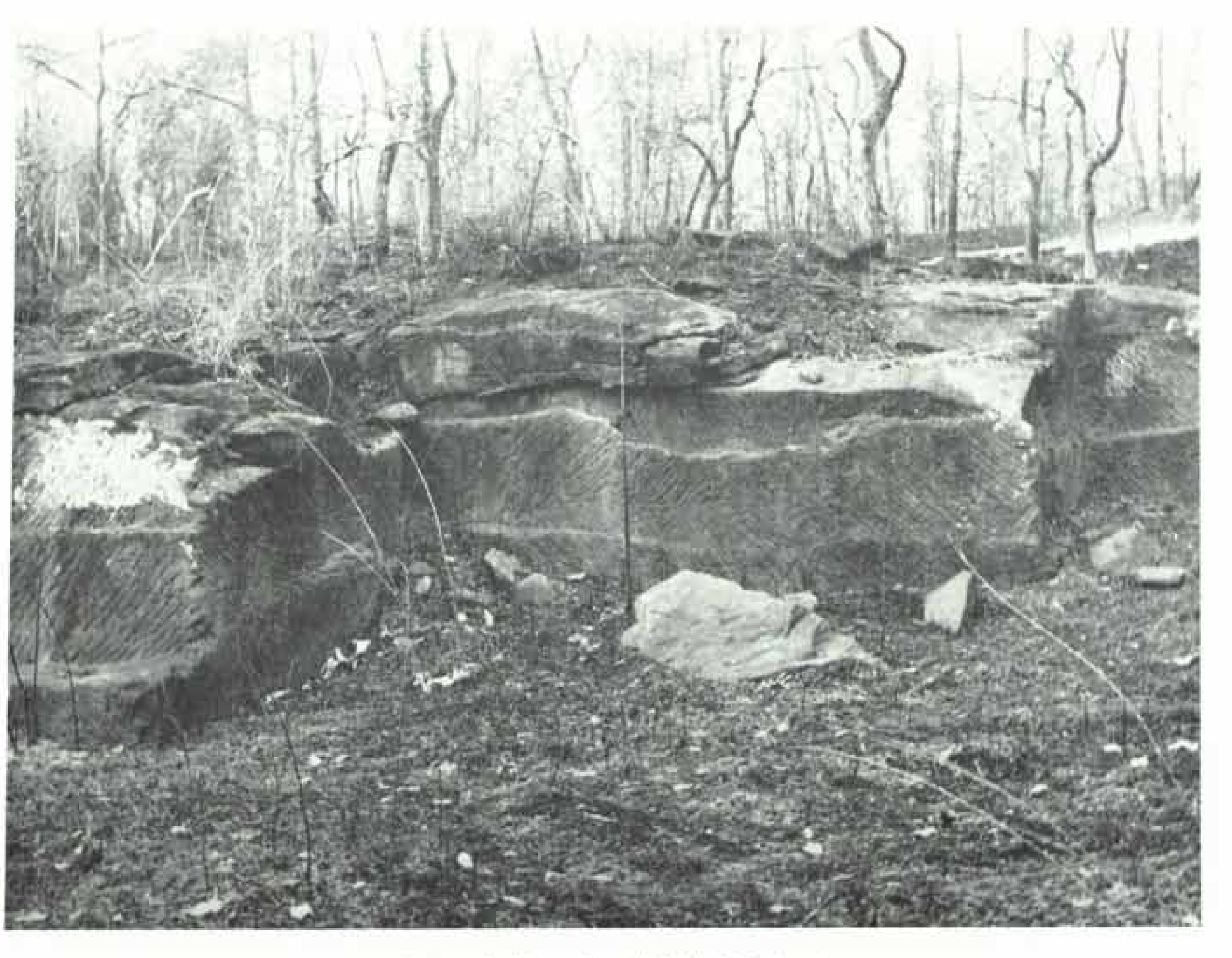


Terrasse du Roi Lépreux. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



Trapeang Thmar Dap. (Cliché R. Lafabrègue.)

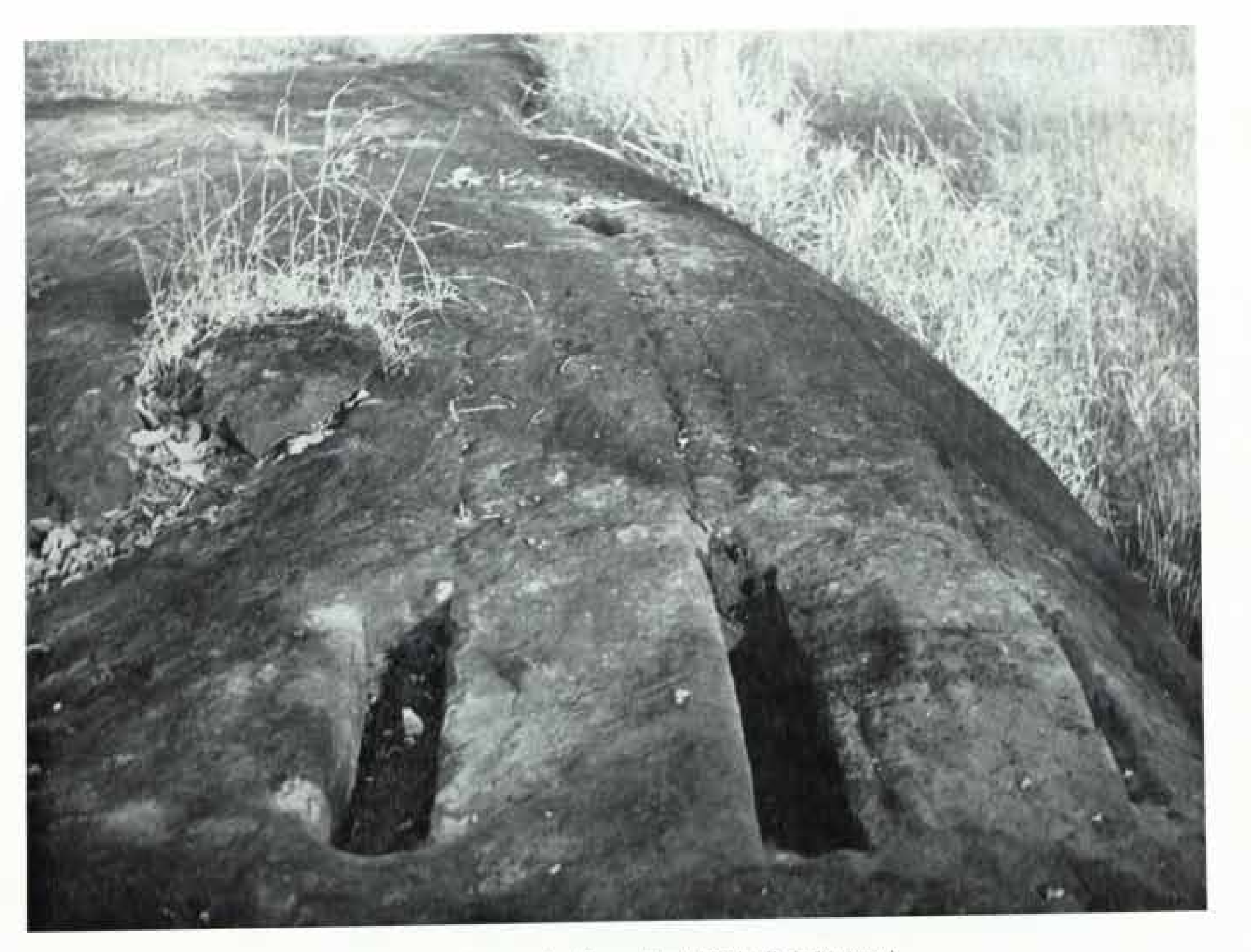
i.



Carrières du Phnom Bey. (Cliché R. Lafabrègue.)



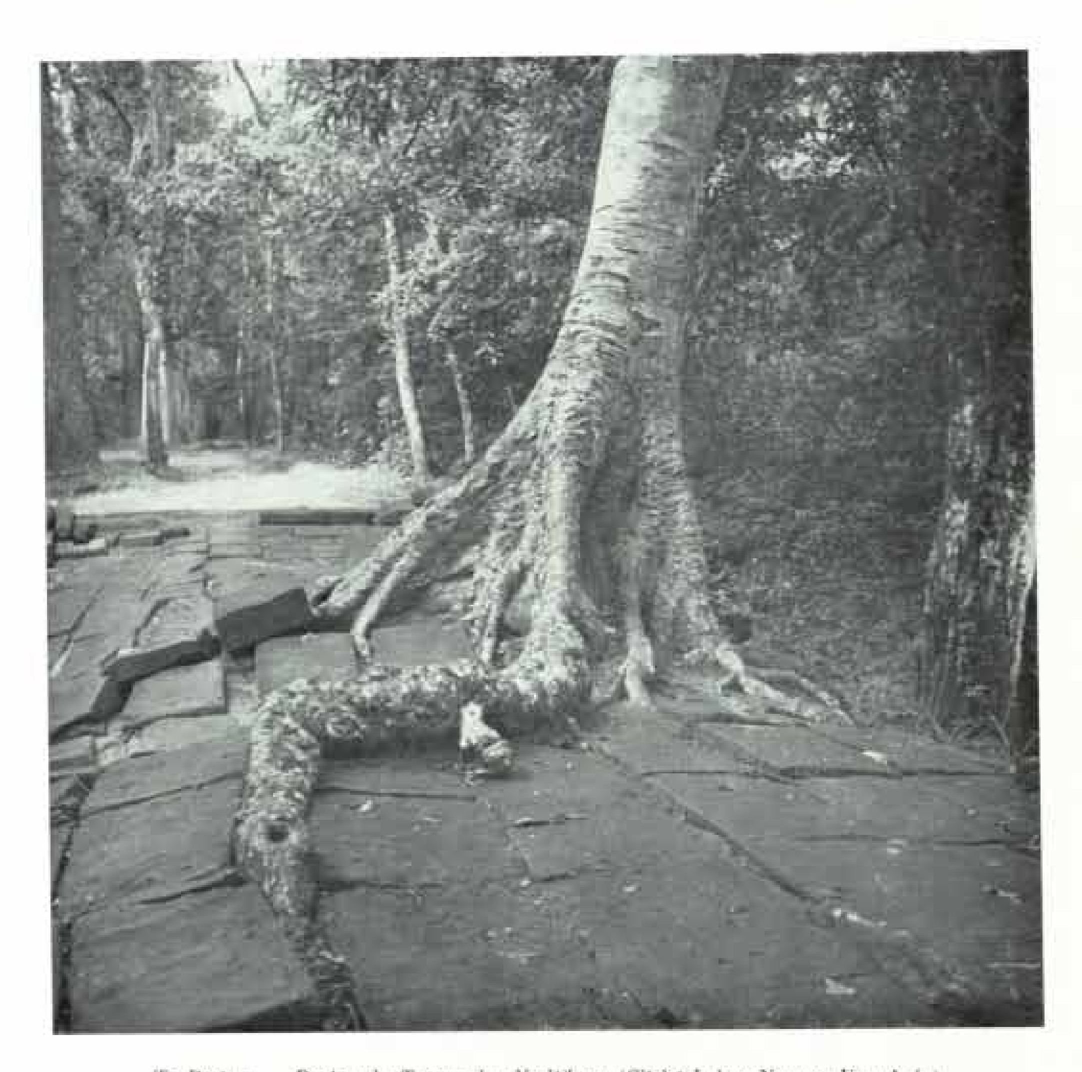
Carrières de l'Au Méalea. (Cliché R. Lafabrègue.)



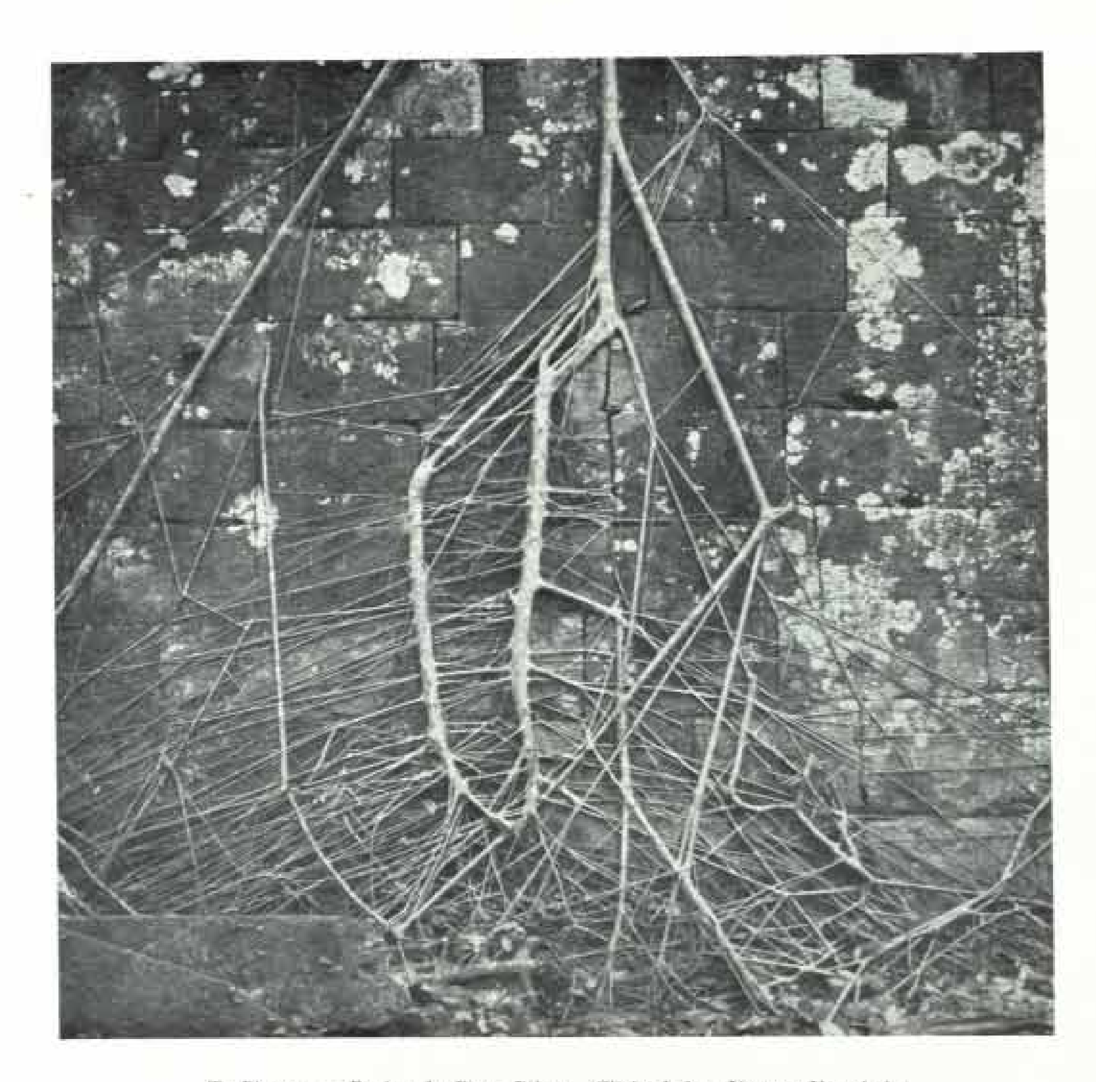
Blocs prêts à être extraits (Phnom Bey). [Cliché R. Lafabrègue.]



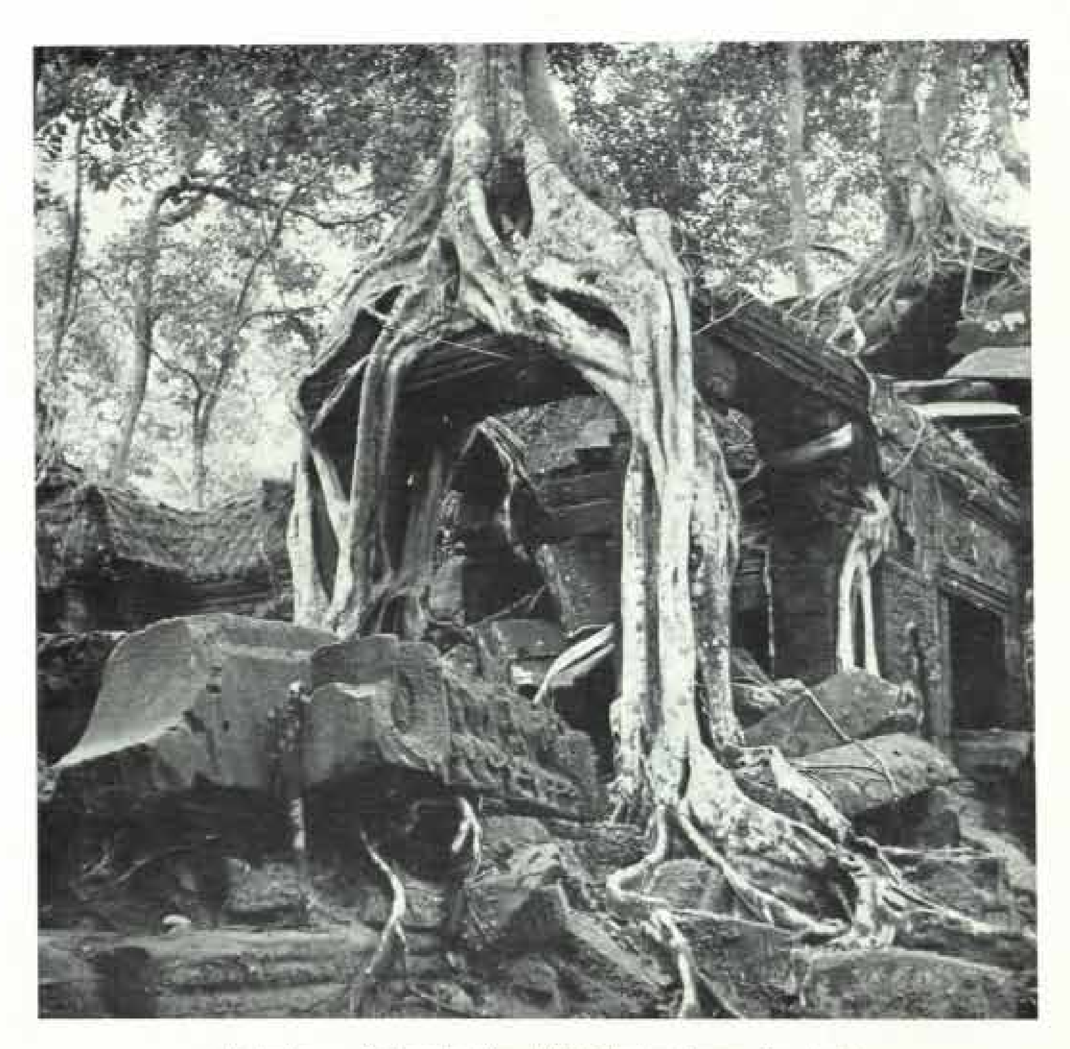
Ta Prohm. — Racine de *Tetrameles Nudiflora.* (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



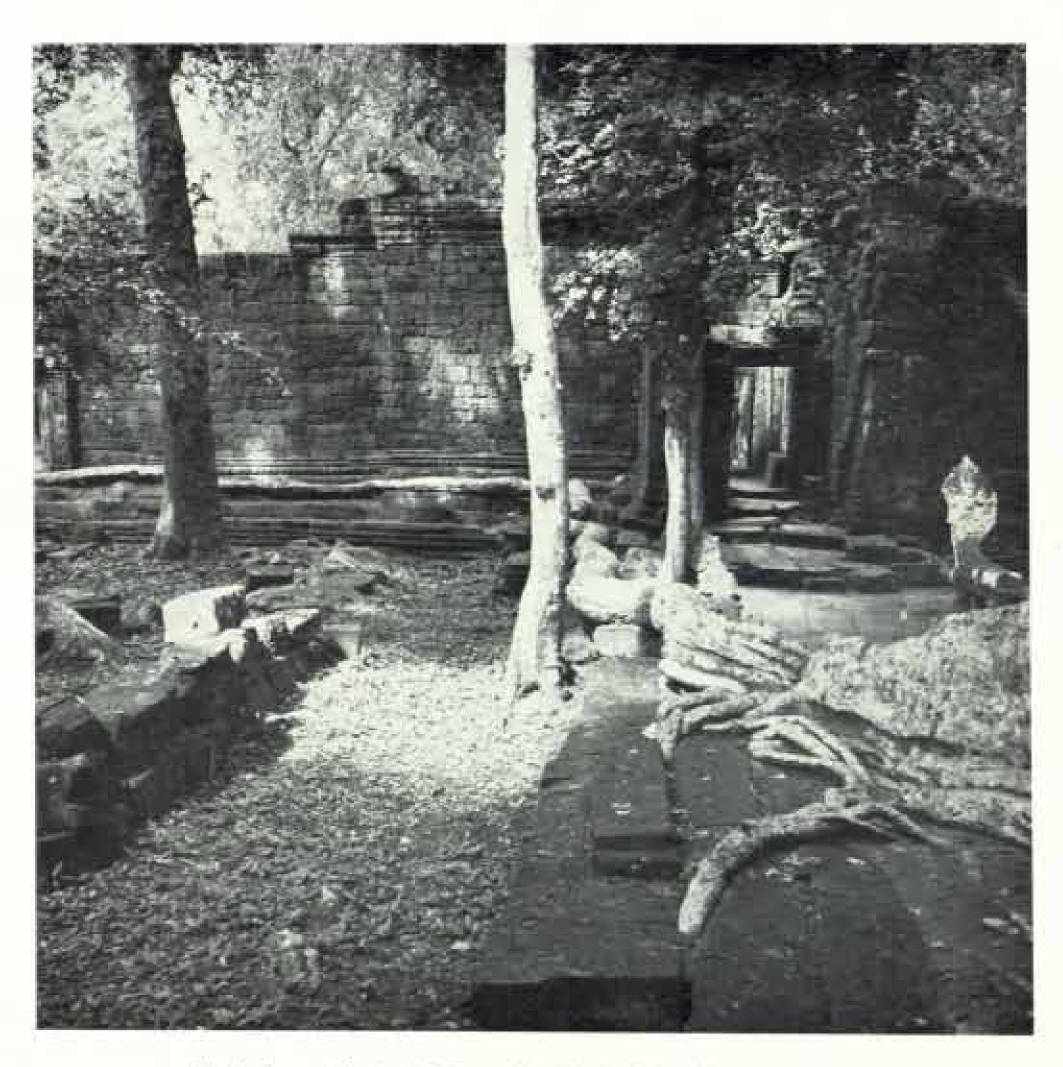
Ta Prohm. — Racine de *Tetrameles Nudiflora*. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



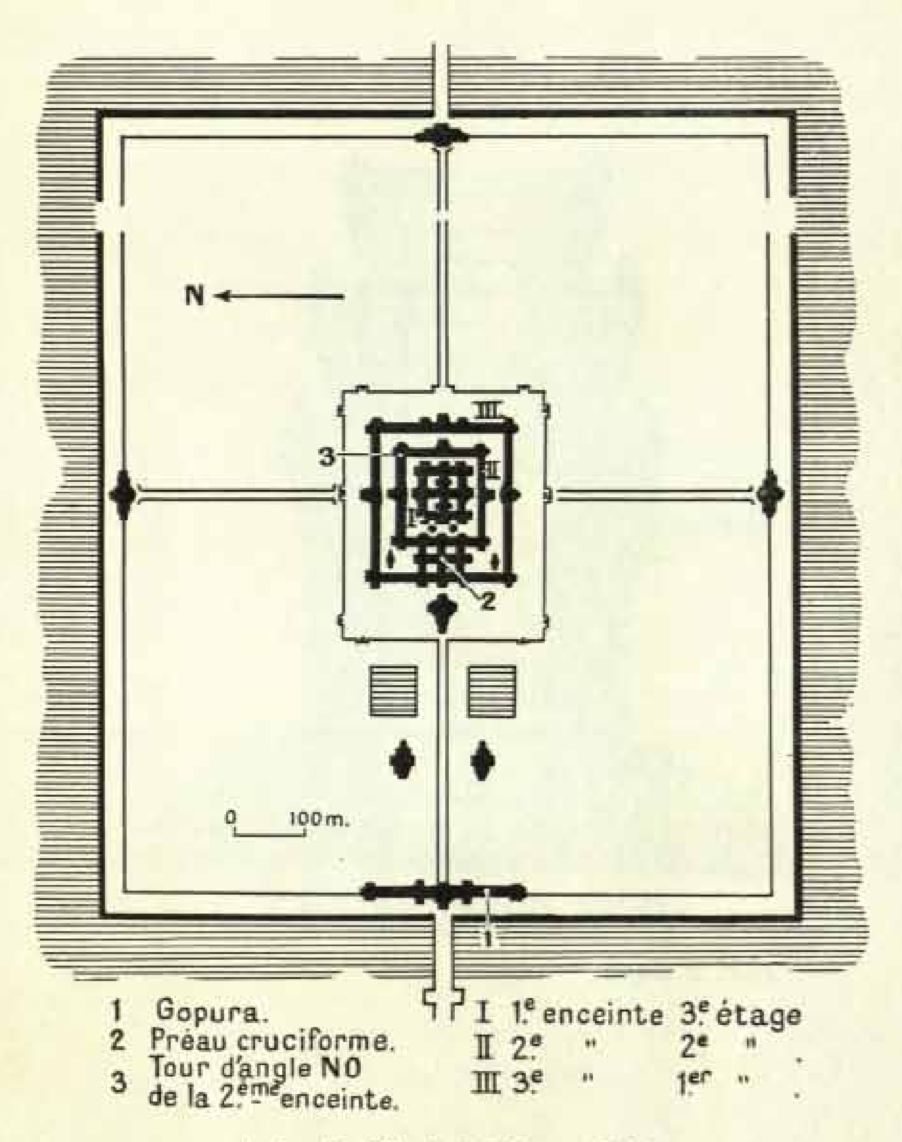
Ta Phrom. — Racine de *Ficus Pilosa*. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



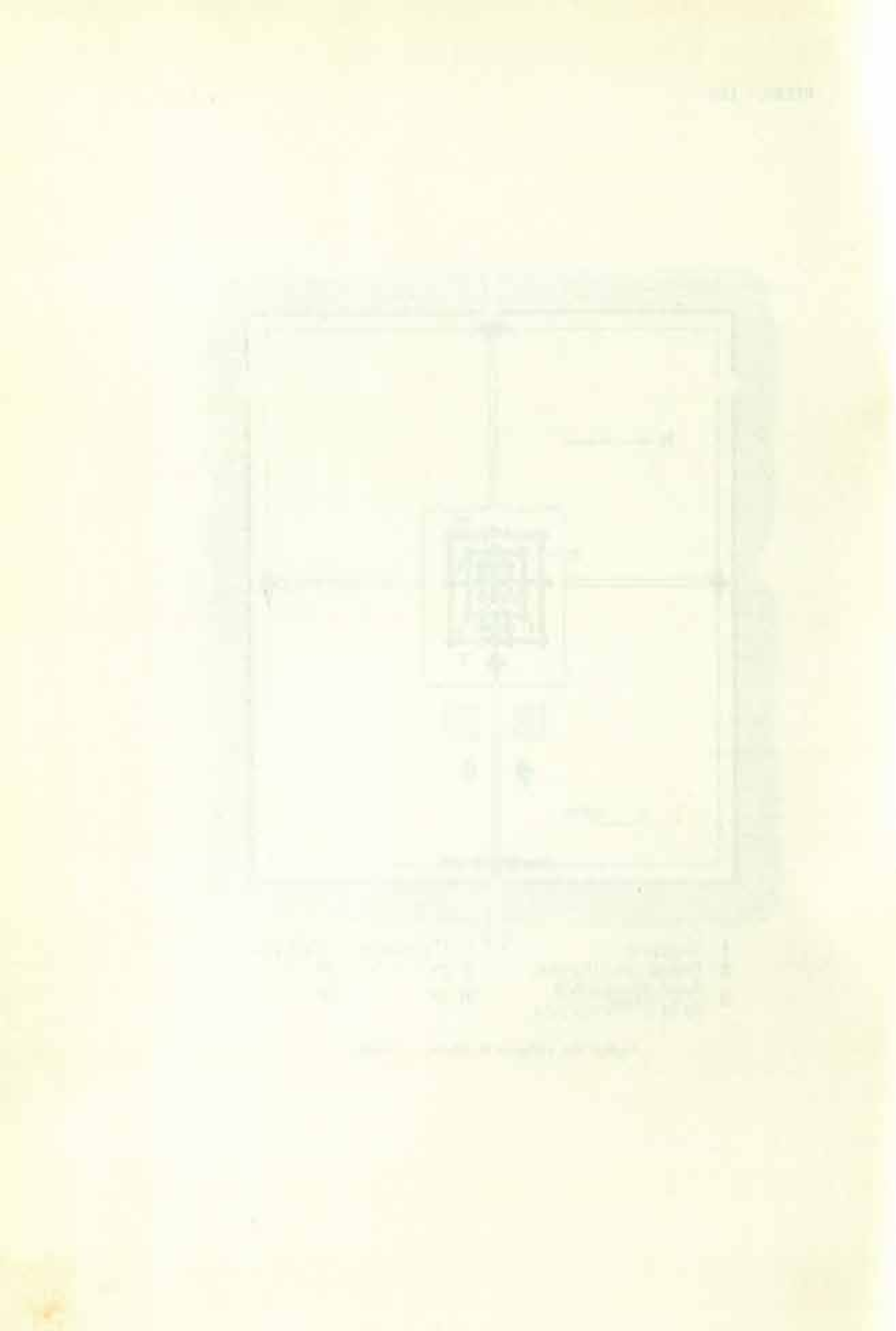
Ta Prohm. — Racines de *Ficus*. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)

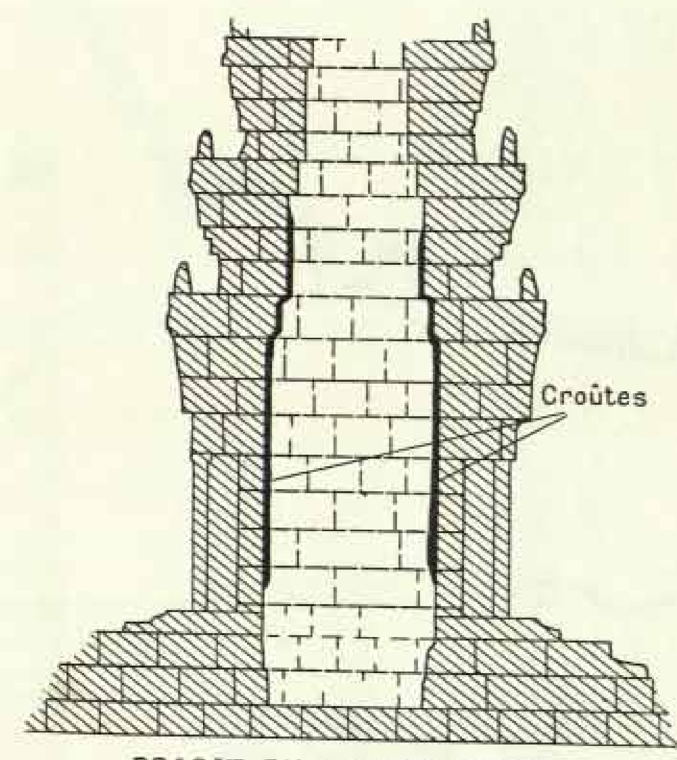


Ta Prohm. — Racine de *Tetrameles*. (Cliché Lebon-Nguyen Van Anh.)



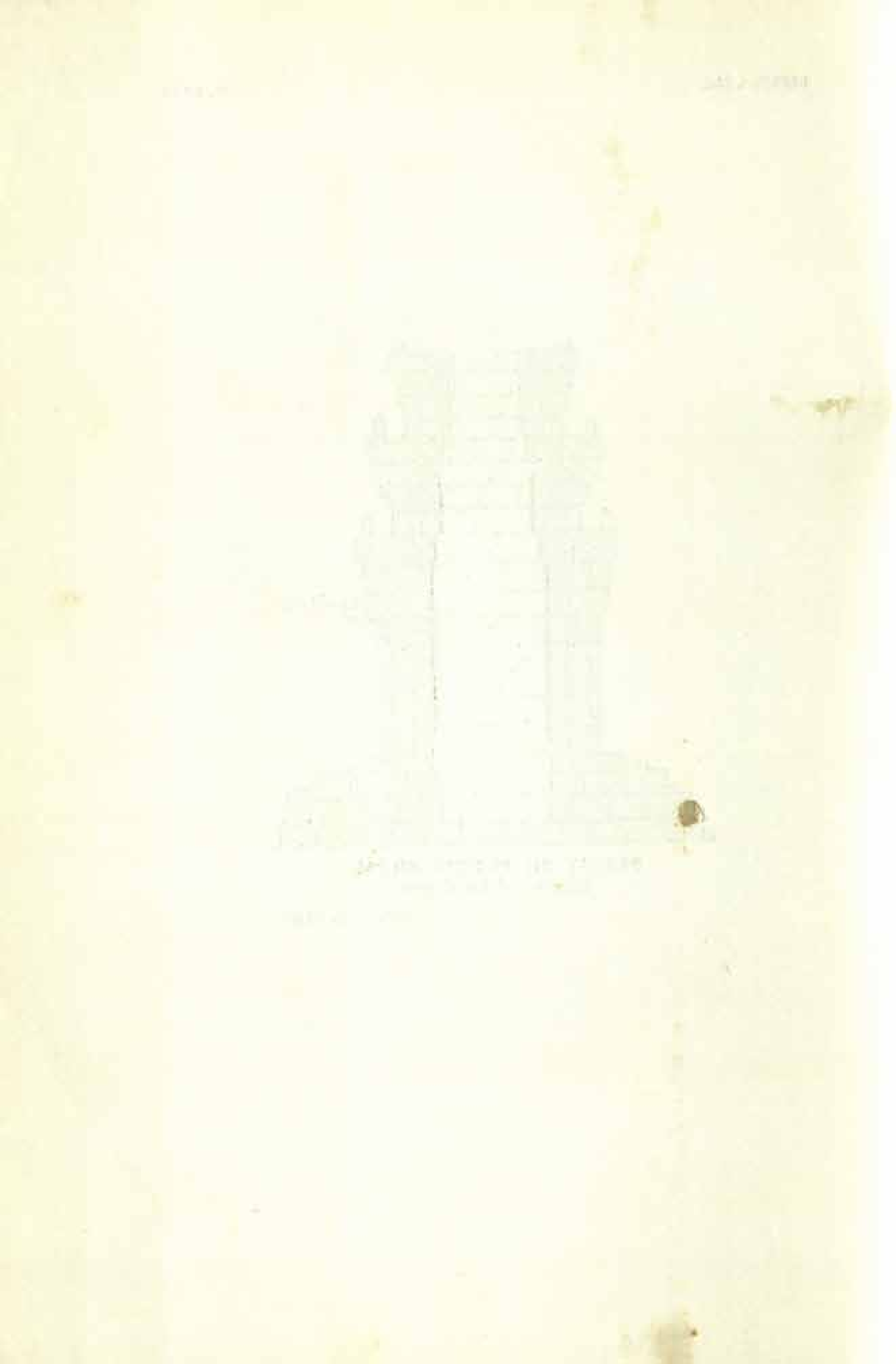
Angkor Vat. (D'après M. Glaize. — Guide.)

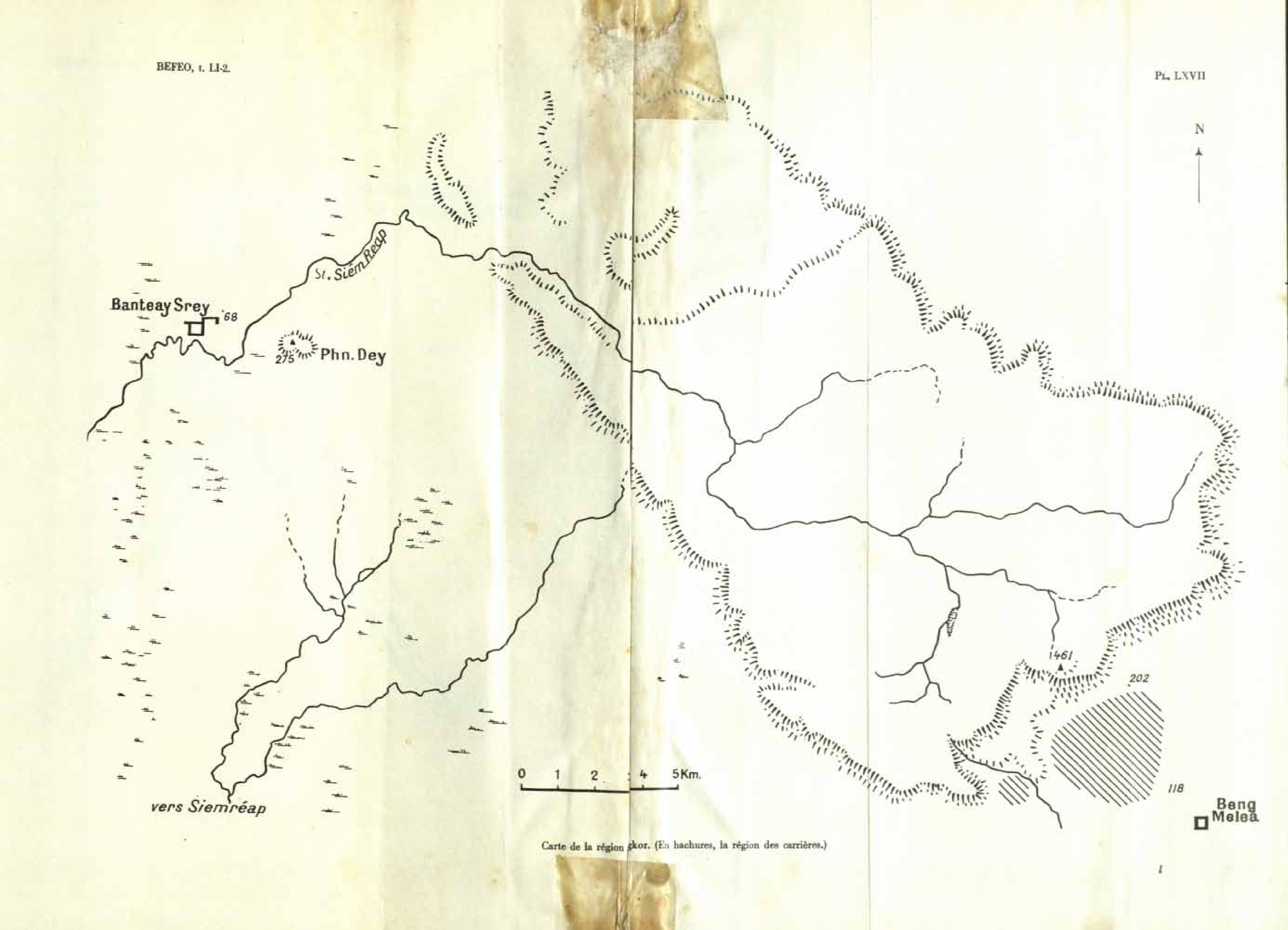




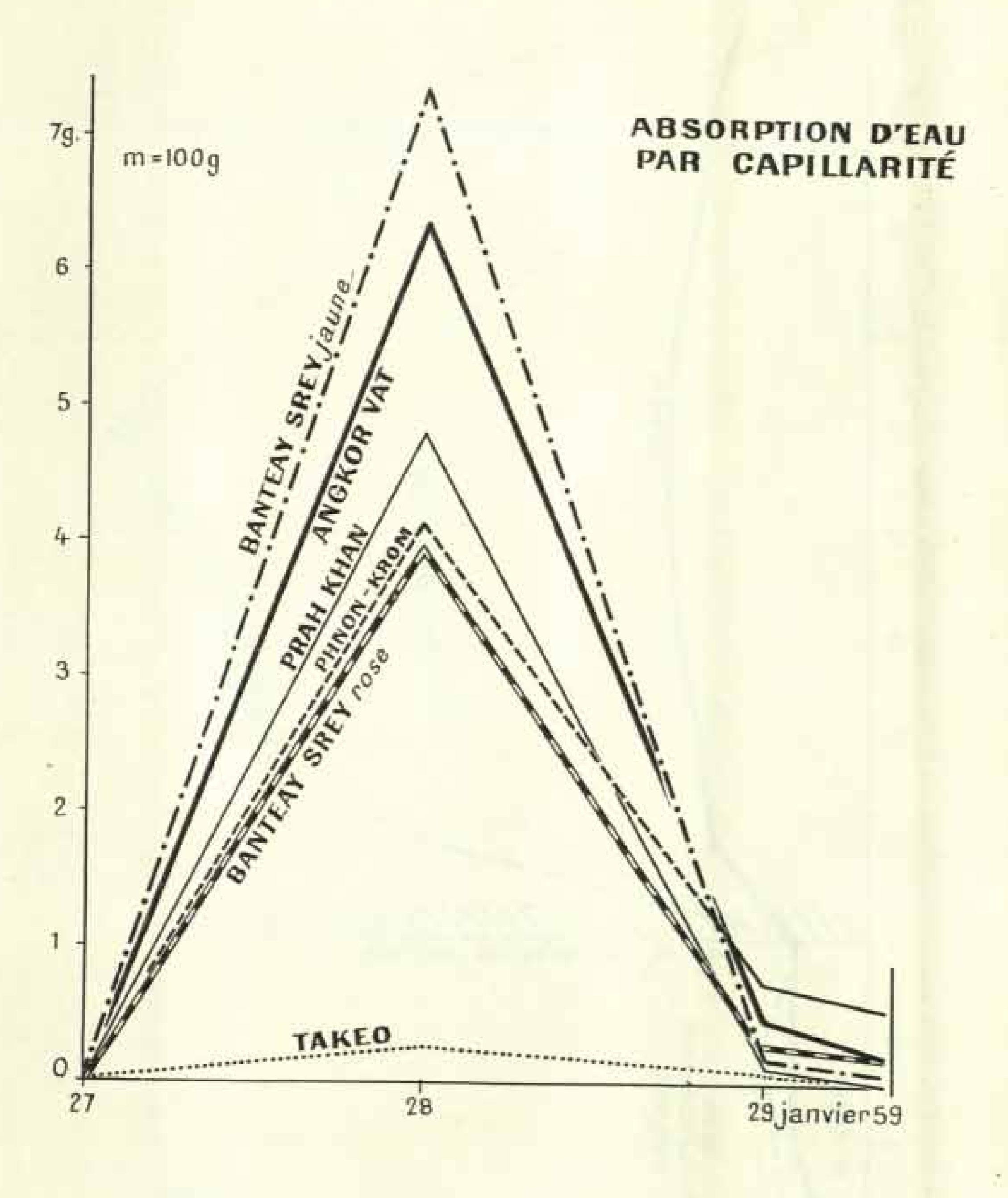
PRASAT DU PHNOM KROM
coupe schématique.

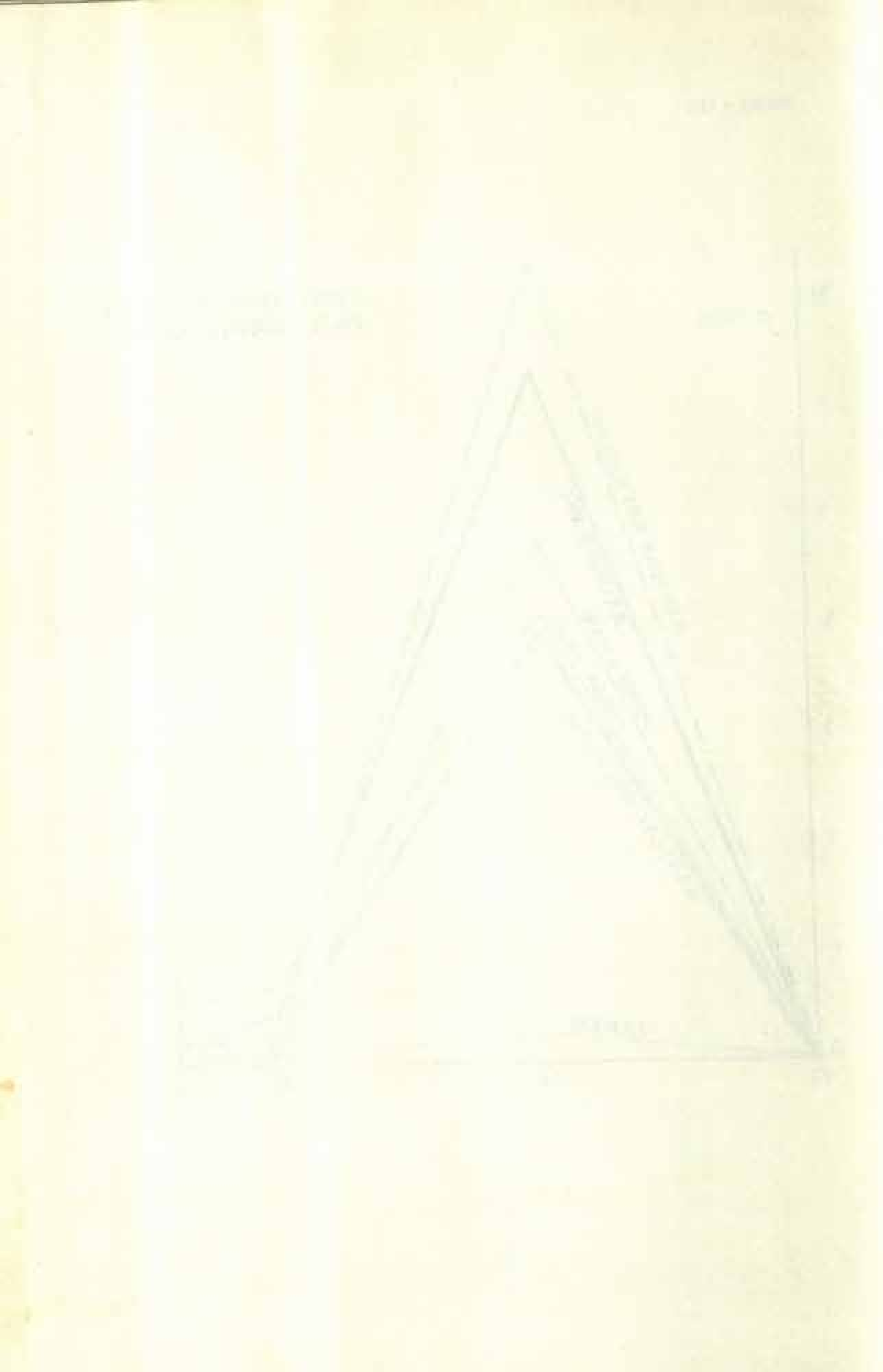
(D'après M. Glaize.)

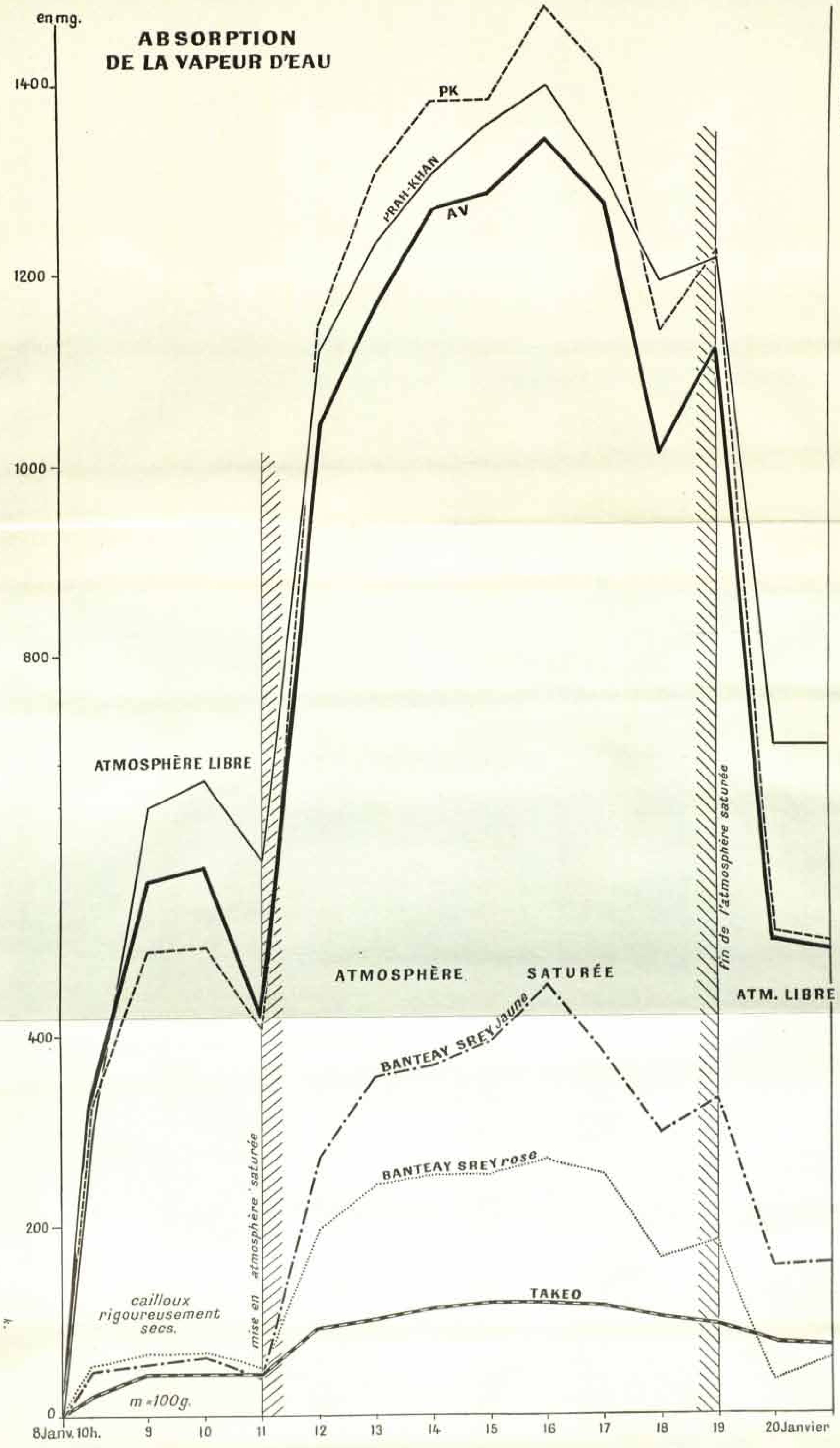


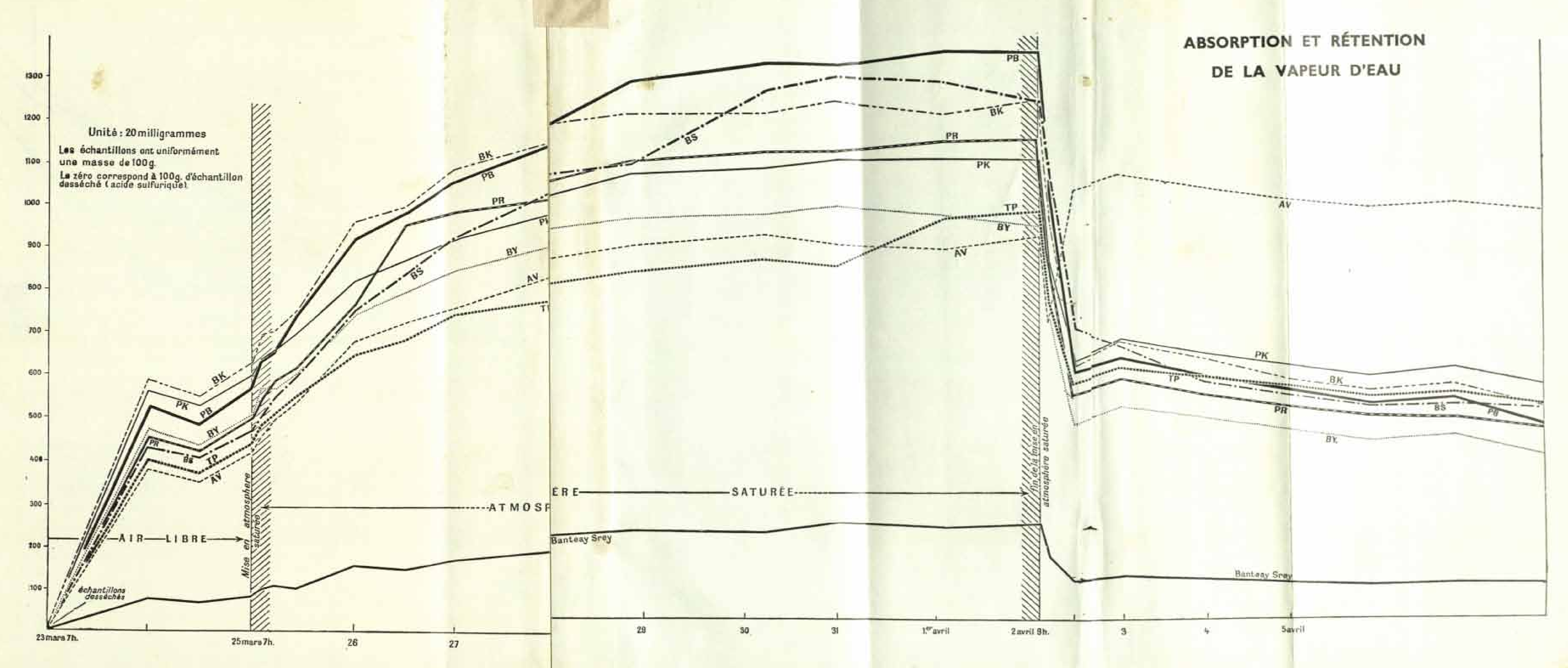


Carte de la région [d'An]gkor. (En hachures, la région des carrières.)

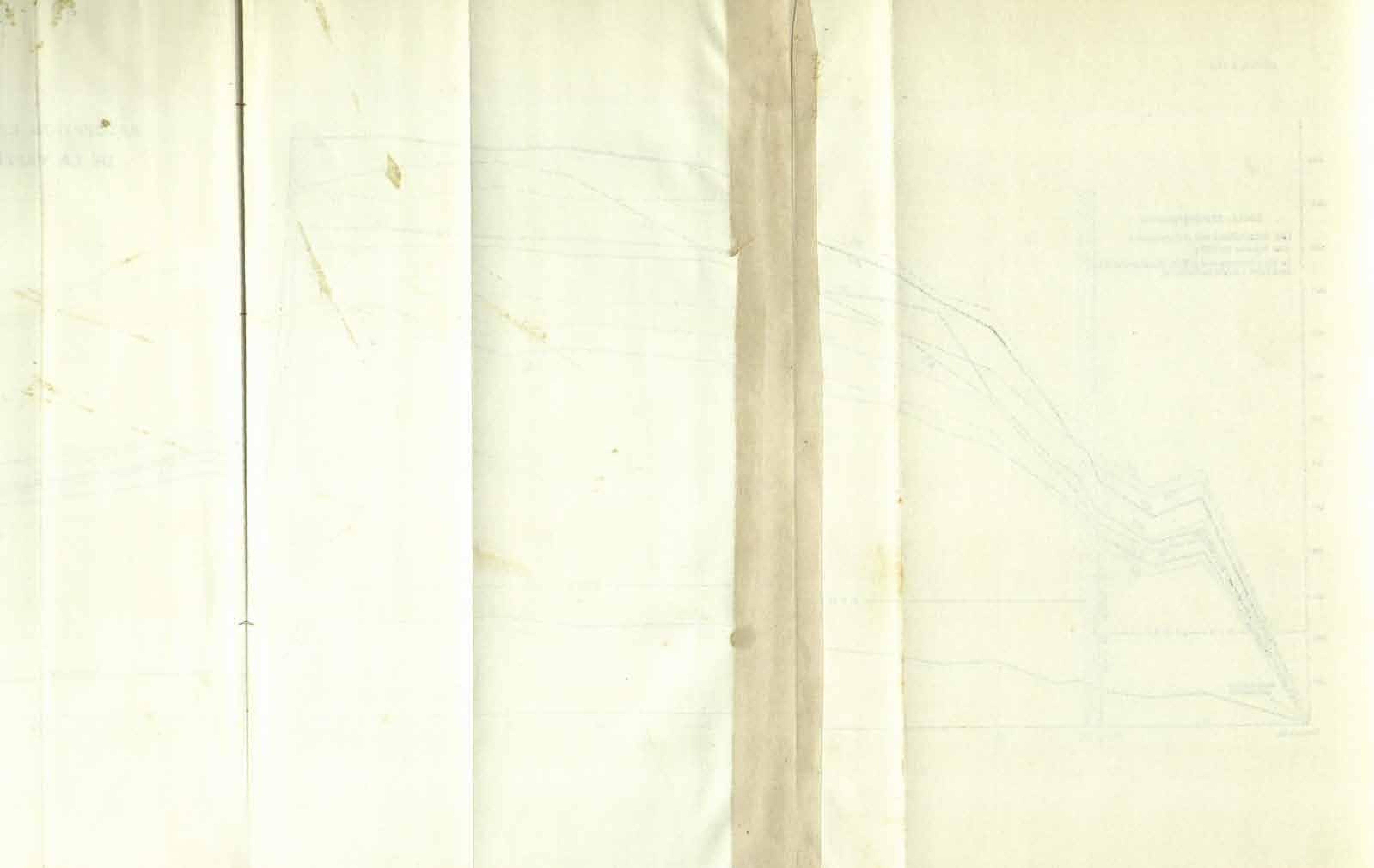

ABSORPTION D'EAU
PAR CAPILLARITÉ
m=100g
7g.
6
5
4
3
2
1
0
27
28
29 janvier 59
BANTEAY SREY jaune
ANGKOR VAT
PRAH KHAN
PHNOM-KROM
BANTEAY SREY rose
TAKEO

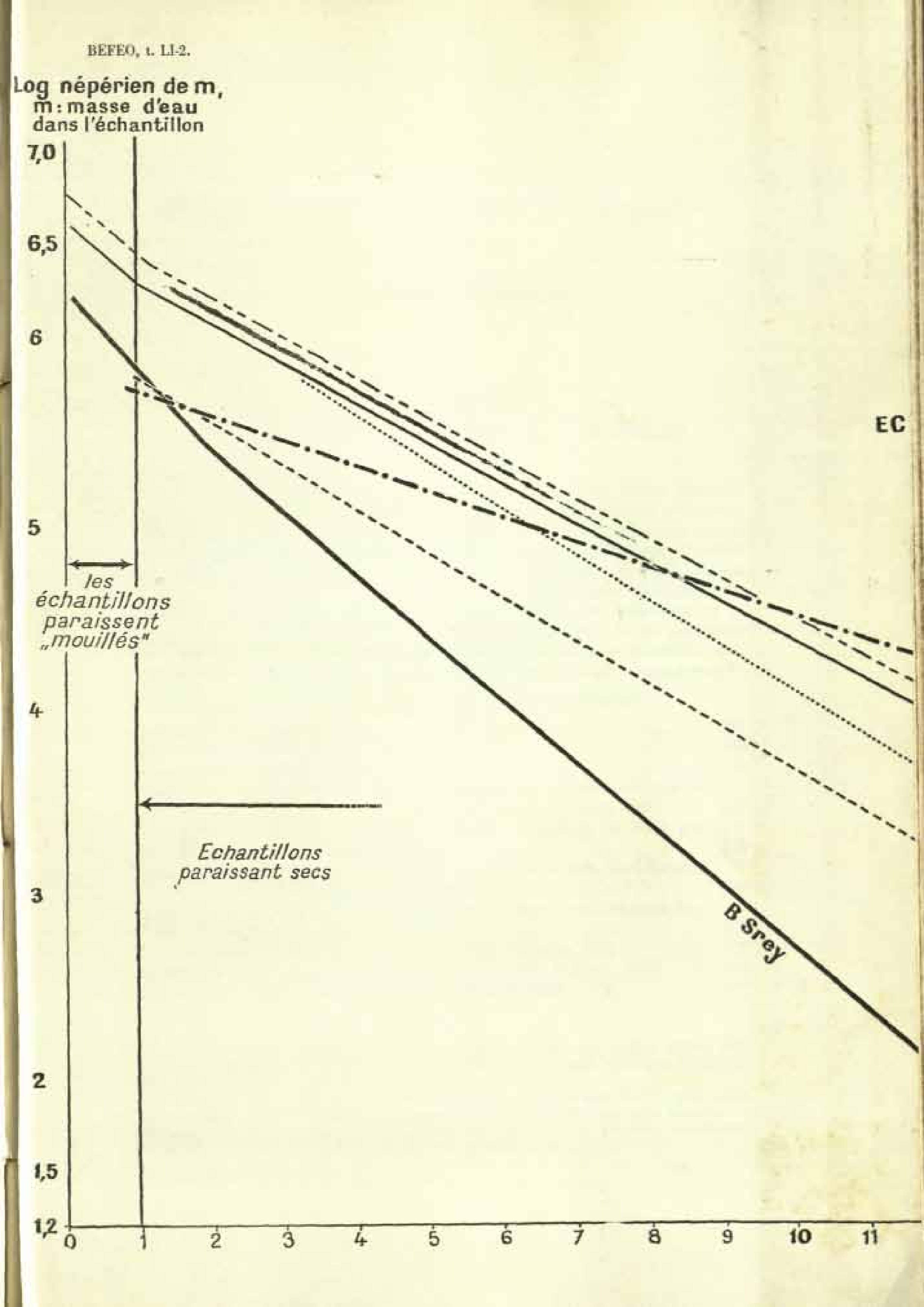



ABSORPTION
DE LA VAPEUR D'EAU
en mg.
1400
1200
1000
800
400
200
0
8 Janv. 10h.
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20 Janvier
ATMOSPHÈRE LIBRE
ATMOSPHÈRE SATURÉE
ATM. LIBRE
mise en atmosphère saturée
fin de l'atmosphère saturée
PK
PRAH-KHAN
AV
BANTEAY SREY jaune
BANTEAY SREY rose
TAKEO
cailloux rigoureusement secs.
m = 100g.


ABSORPTION ET RÉTENTION
DE LA VAPEUR D'EAU
Unité : 20 milligrammes
Les échantillons ont uniformément une masse de 100g.
Le zéro correspond à 100g. d'échantillon desséché (acide sulfurique)
AIR LIBRE
Mise en atmosphère saturée
ATMOSPHÈRE SATURÉE
fin de la mise en atmosphère saturée
échantillons desséchés
Banteay Srey
BK
PB
PR
PK
BS
BY
AV
TP
23 mars 7h.
25 mars 7h.
26
27
29
30
31
1er avril
2 avril 9h.
3
4
5 avril

j.




Log népérien de m,
m : masse d'eau
dans l'échantillon
7,0
6,5
6
5
4
3
2
1,5
1,2
0
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
les
échantillons
paraissent
„mouillés"
Echantillons
paraissant secs
EC
B Srey

BIBLIOGRAPHIE INDONÉSIENNE[1]

par

Louis-Charles DAMAIS

V. *PUBLICATIONS DU SERVICE ARCHÉOLOGIQUE DE L'INDONÉSIE*

Poursuivant notre effort de faire connaître aux lecteurs de langue française les publications indonésiennes qui leur sont probablement difficilement accessibles, nous passerons cette fois en revue les ouvrages parus depuis 1950 jusqu'à ce jour du Service Archéologique de l'Indonésie lequel, en dépit de nombreuses difficultés, continue à assumer la tâche de conservation, de reconstruction et de fouilles de son prédécesseur, même si pour le moment il faut se contenter d'une échelle modeste.

Nous décrirons plus en détail les publications rédigées en indonésien ou en néerlandais et traitant de l'archéologie et de l'épigraphie. Nous serons par contre assez brefs sur celles publiées en anglais qui sont plus facilement accessibles ainsi que sur celles touchant à la préhistoire, qui sort entièrement de notre compétence[2].

Voici la liste alphabétique des publications examinées ci-dessous :

---

(1) Voir les précédents comptes rendus d'ouvrages sur l'Indonésie : [I] *BEFEO*, XLVII, 1955, 621-654; [II] *BEFEO*, XLVIII, 1957, 607-698; [III] *BEFEO*, XLIX, 1959, 679-746 et IV *BEFEO*, L-2, 1962, 417-518.

(2) Nous garderons l'orthographe officielle des toponymes actuels la première fois qu'ils seront cités, en indiquant, si c'est nécessaire, la prononciation entre crochets dans notre transcription. Pour les toponymes anciens, nous n'emploierons d'une façon générale que notre transcription. Les autres mots ou remarques entre crochets sont également de nous.

*
* *

Sekitar Penjelidikan Purbakala. « A propos des recherches archéologiques », Dinas Purbakala Republik Indonesia, [Djakarta], 1952, 24 p., 1 + 22 illustrations dont 19 photographies et trois dessins (en indonésien).

Comme le texte des notices publiées dans cette brochure a été repris dans la publication suivante, nous ne les discuterons pas séparément [1]. Elles forment les notices que nous avons numérotées 1 à 4 dans *Amerta*, No. 1.

Amerta. Warna warta kepurbakalaan. « Amərta. Nouvelles archéologiques », No. 1, 1952, 52 p., avec 46 illustrations (dessins et photographies) [en indonésien].

Cette publication est destinée à intéresser le public indonésien aux travaux du Service archéologique et à le tenir au courant de ceux-ci.

Après une brève introduction (*Kata Pendahuluan*) [p. 2], on trouve successivement [2] :

[1] *Untuk apa Penjelidikan Purbakala?* « Dans quel but fait-on des recherches archéologiques ? » (p. 3-10), par A.J.B.K. (A. J. Bernet Kempers).

L'auteur qui était alors Directeur p.i. du Service Archéologique, expose dans ces quelques pages les raisons des recherches archéologiques, leur importance pour une meilleure connaissance de l'homme en général aussi bien que de son propre pays et la nécessité qu'il y a à continuer l'œuvre entreprise.

[2] *Bangunan-bangunan kuno, penggalian dan pemugaran. Pekerdjaan Seksi Bangunan Dinas Purbakala.* « Les monuments anciens, fouilles et restauration. Les travaux de la section de reconstruction du Service Archéologique » (p. 10-15), signé V.R.v.R. (V. R. van Romondt).

Cette contribution met surtout l'accent sur le travail de restauration, la recherche des pierres, leur classement selon leur forme, les assemblages provisoires sur le sol des pierres retrouvées pour chaque partie du monument. Enfin, si le nombre d'éléments retrouvés est suffisant et qu'il n'y ait pas de doute sur la forme originale, on peut passer à la reconstruction elle-même.

Il donne en exemple le Tjandi Gebang (Caṇḍi Gəbaŋ) près de Yogyâkartâ

[1] Des 23 illustrations publiées dans cette brochure, trois seulement n'ont pas été reproduites dans *Amerta*, I, mais l'une d'elles a été remplacée par une autre; leur distribution dans le texte est également un peu différente.

[2] Nous ne donnons qu'un bref résumé des articles de cette publication que nous avons, pour la commodité des références, numérotés de 1 à 10. Nos propres remarques seront toujours dans les notes au bas des pages.

(fig. 7) [1]. Par contre, il arrive souvent que les pierres retrouvées, surtout de la partie médiane d'un temple, ne sont pas en nombre suffisant, ce qui empêche d'obtenir une certitude concernant les proportions originales. Dans un tel cas, toute anastylose est impossible, ce qui fait que par exemple le Caṇḍi Jawi, dans l'Est de Java, n'a pu être reconstruit entièrement (fig. 10 et 11).

[3] *Penjelidikan Prehistori.* «Recherches préhistoriques», p. 16-21, par H.R.v.H. (H. R. van Heekeren).

L'auteur remarque, après une énumération des différents hommes fossiles de Java, qu'il n'est pas une région sur terre où l'on ait retrouvé une telle variété de types, bien que les recherches ne soient pas encore très avancées. On sait également quels animaux entouraient ces hommes fossiles : des variétés inférieures d'éléphants, de rhinocéros, d'hippopotames, de cerfs, etc., ainsi que des buffles et des tigres géants. Toutes ces espèces ont disparu aujourd'hui et ont été remplacées par d'autres. Il cite ensuite les trois cultures qui se sont selon lui succédées en Indonésie avant l'arrivée des Indonésiens qu'il situe vers 2.000 ans avant l'ère chrétienne. Suivant une théorie déjà ancienne, il les fait venir « très probablement » du Yunnan [2]. Il termine par quelques mots sur le travail du préhistorien.

[4] *Penjelidikan Prasasti. Tugas Ahli Epigrafi Dinas Purbakala.* «Recherches sur les chartes. La tâche de l'épigraphiste du Service archéologique», p. 21-24, par J. G. de C. (J. G. De Casparis).

Cette contribution donne une idée non seulement de l'importance des inscriptions pour la reconstruction de l'histoire ancienne de l'Indonésie, mais aussi des difficultés que présente leur déchiffrement, étant donné, trop souvent, le mauvais état des pierres. La traduction de ces textes officiels dont le style diffère nettement des ouvrages littéraires présente aussi des problèmes particuliers. Enfin, il y a la publication de tous les documents retrouvés qui est nécessaire, afin que les autres spécialistes puissent, le cas échéant, donner leur avis sur les points difficiles. L'auteur termine sur l'importance des données d'ordre culturel et juridique que les chartes peuvent également fournir, et en donne quelques exemples.

On trouve ensuite *Pembinaan kembali Tjandi Prambanan,* « La Reconstruction du Caṇḍi Prambanan ».

Ce titre groupe deux discours prononcés le 16 janvier 1952 à l'occasion de la pose du sommet du temple de Śiwa Mahādewa reconstruit par anastylose et qui fait partie d'un grand complexe situé près du village de Prambanan. La voix populaire l'appelle Caṇḍi Lârâ Joŋgraŋ.

[5] On a en premier lieu *Menjambut tertjapainja puntjak Tjandi Prambanan.* « A l'occasion de la pose du sommet du Caṇḍi Prambanan », par le prof. Dr A. J. Bernet Kempers (p. 25-31).

L'auteur cite tout d'abord la légende encore bien connue à Java qui voit dans la statue de Durggā Mahiṣāsuramardinī au côté Nord du temple de Śiwa la fille de Ratu Bâkâ, nommée Lârâ Joŋgraŋ, qui avait exigé de celui qui demandait sa main, Raden Banduŋ, de lui bâtir un palais en une nuit. Voyant qu'il allait

---

(1) Nous indiquerons quelquefois le numéro des figures auxquelles se rapporte le texte.

(2) Soit dit en passant, cette hypothèse aurait besoin d'être soigneusement revue et discutée.

réussir, elle imagina une ruse pour qu'il manquât une statue lorsque l'aurore parut. Elle fut punie en étant métamorphosée en pierre [1].

L'auteur retrace ensuite l'intérêt suscité par les ruines du Caṇḍi qui n'était plus qu'un monceau informe de pierres il y a une centaine d'années. Le premier à s'y intéresser fut J. W. Ijzerman, qui en 1885, était président de l'Association archéologique de Yogyâkartâ. Il obtint quelque argent du gouvernement, mais ne put que déblayer l'intérieur du temple de Śiwa, ce qui d'ailleurs représenta environ 500 m³ de pierres. Quatre ans plus tard, ce fut Groneman, médecin à la Cour du Sultan, qui eut l'idée louable de nettoyer l'espace entourant les trois grands temples, mais, ce faisant, il fit malheureusement jeter au loin toutes les pierres tombées, qu'elles soient ornées ou non, ce qui en fit un nouveau tas qui ne différait guère de l'ancien, sauf qu'il n'était pas à la même place (fig. 27).

Au début de ce siècle, ce fut Van Erp qui commença à restaurer le temple de Śiwa. C'est à cette époque que fut fondé le Service archéologique qui entreprit de conserver et de restaurer non seulement le Caṇḍi Prambanan, mais aussi les autres monuments anciens. Le premier travail de reconstruction fut fait dans l'Est de l'île. C'est en 1918 que Perquin entreprit de faire le tri des pierres dispersées du complexe de Lârâ Joŋgraŋ. Il ne se doutait pas qu'il se passerait 34 ans avant que la reconstruction du temple principal soit terminée. Les premiers essais ne furent pas toujours heureux et il fallut souvent corriger ceux-ci et changer les pierres de place.

En 1932 et 1933, on termina la reconstruction des deux petits temples situés au Nord et au Sud du terrain (fig. 25). Cette reconstruction prouva qu'il était possible de retrouver la forme originale des monuments à la condition que le nombre de pierres soit suffisant.

Jusqu'en 1937, on se borna à faire sur le sol des assemblages d'essai des différents étages du monument. C'est seulement cette année-là que commença la reconstruction proprement dite, des crédits spéciaux ayant été accordés par le gouvernement. On avait compté sept ans pour la terminer. Mais la guerre vint interrompre les travaux et ce n'est qu'au bout de 14 ans que le temple de Śiwa, haut de 47 m, est enfin terminé.

L'orateur cite encore diverses personnes qui ont contribué, chacun selon ses capacités, à cette reconstruction. Il termine en insistant sur le fait que cette reconstruction du temple de Śiwa n'est qu'une partie du travail de la section qui s'en occupe. Il y a aussi les assemblages provisoires des pierres provenant des temples de Brahma et de Wiṣṇu, la reconstruction des templions (plus de deux cents) qui entourent les six temples principaux (fig. 23 et 26) et les travaux à accomplir ou en cours dans d'autres complexes.

[6] On trouve ensuite *Pekerdjaan membina kembali Tjandi Prambanan.* « Le travail de reconstruction du Caṇḍi Prambanan », par le prof. Ir. V. R. van Romondt (p. 31-34).

Dans ce discours, l'orateur rappelle également les travaux effectués auparavant, en insistant sur le côté technique et en donnant quelques détails sur la façon de déterminer quelle position chaque pierre retrouvée occupait dans le monument. Et, s'il reste toujours des pierres manquantes, celles qui ont été retrouvées ont suffi à donner la certitude absolue que la reconstruction est correcte. Pour éviter qu'un tremblement de terre ne vînt détruire le temple — ce qui est certainement

---

(1) On reconnaît ici un thème folklorique très répandu dans le monde. Malheureusement, l'étude des légendes en Indonésie, où diverses influences ont joué, est à peine entamée.

arrivé dans le passé — on a utilisé du béton armé pour renforcer sa solidité. Il reste encore du travail à accomplir pour que la reconstruction soit complètement terminée.

Ayant fait remarquer l'importance d'une telle œuvre pour la culture de l'Indonésie, il termine en insistant sur le dévouement de tous ceux, dessinateurs, inspecteurs, contremaîtres et ouvriers qui ont participé aux travaux, même dans les moments les plus difficiles, et sans lesquels la reconstruction eut été à peu près impossible.

[7] *Amertamanthana*, par R. Soekmono (p. 35-39). Il s'agit, ainsi que le titre l'indique, du « barattement de la mer » dont l'auteur donne un résumé d'après le *Mahābhārata*. Il reproduit ensuite, d'après le *Tantu Paŋgəlaran*, le récit du transfert du Mahāmeru de l'Inde à Java afin, selon ce texte, que l'île reste fixe. Toujours selon le *Tantu Paŋgəlaran*, ce sont les fragments du Mahāmeru qui, tombés au cours de ce transport, formèrent les montagnes de Java. Il introduit ainsi une photographie d'un récipient en pierre de Pejeŋ (Bali) [fig. 29] qui semble bien en effet représenter le barattement de la mer. Une seconde photographie d'une pierre provenant de Java (fig. 30) a été identifiée par Stutterheim comme représentant le transport du Mahāmeru tel qu'il est décrit dans le *Tantu Paŋgəlaran* [1].

[8] *Makam2 Islam di Sulawesi Selatan*. « Les tombeaux musulmans à Sulawəsi méridional », par V. R. Van Romondt (p. 39-42).

Intéressant article sur des tombeaux musulmans du Sud de Sulawəsi qui n'avaient, croyons-nous, pas encore été décrits jusqu'ici. Ils ne sont pas très anciens (la plupart datent du XVIIe et du XVIIIe siècle E.C.) mais sont intéressants à plus d'un point de vue. On en trouve en particulier à Goa, Tallo, près de Makasar; à Bukaka près de Bone, à Watallamuru, et près de Masamba, etc. Seul ce dernier date de la fin du XVIe siècle. Particulièrement bienvenus sont les photographies et dessins de quelques tombes (fig. 31 à 37).

[9] *Berdarmawisata ke Ratubaka*. « En excursion au [plateau de] Ratu Bâkâ », par A. J. B[ernet] K[empers], (p. 43-49).

Récit d'une excursion archéologique au plateau de Ratu Bâkâ où les fouilles systématiques n'ont commencé que peu avant la guerre, en 1938. La superficie totale du site est de trois hectares environ. Il ne s'agit probablement pas d'un temple. En tout cas, il est d'un plan unique à Java (fig. 40 à 43). Le tout est encore assez énigmatique. On y a trouvé une statue bouddhique, mais aussi quelques autres qui sont hindouistes. Plusieurs inscriptions dont certaines sont brisées aideront peut-être, lorsqu'elles seront intégralement publiées, à percer le mystère. La notice se termine par une courte bibliographie.

[10] *Artja Buddha perunggu dari Sulawesi*. « Une statue de bronze du Bouddha provenant de Sulawəsi », par J. O.-B. (Mme J. Oey-Blom).

Il s'agit de la statue de Bouddha trouvée près de la côte ouest de Sulawəsi central, à Sikendeng (fig. 45). Elle est décrite comme représentant Dīpaṁkara, de facture non indonésienne et de style Amarāwatī [2].

---

[1] Cette pierre est maintenant au musée de Djakarta, n° 383 *a*.

[2] On comparera cette statue avec celle de Đồng-dương maintenant au musée de Hà-nội et dont une photographie se trouve dans G. Maspero, *Le royaume de Champa*, Paris, 1928, pl. XXVIII, face à la p. 168. Sur la statue de Sulawəsi, voir aussi l'étude du Prof. Bosch dans *TBG*, 73, 1933, 495-513.

Le papier se ressent des difficultés budgétaires, mais le choix des illustrations est excellent.

Amerta. Warna warta kepurbakalaan, « Amərta. Nouvelles archéologiques », N. 2 [Djarkarta], 1954, 47 p. avec 33 photographies et dessins dans le texte non numérotés.

On trouve successivement :

1. *Laporan singkat Dinas Purbakala tahun 1952*, « Bref rapport du Service archéologique pour l'année 1952 » (p. 3-6).

Cette contribution donne une idée des travaux accomplis pendant l'année 1952 par le Bureau central du Service archéologique à Djakarta et par ses branches à Yogyâkartâ et à Bali.

Nous ne mentionnerons ici que les recherches préliminaires effectuées à Ngembon [ŋəmbon] près de Ungaran [Uŋaran], dans le Centre de Java. Le sanctuaire en question semble avoir été construit près d'une source et comporte diverses caractéristiques assez étranges. On se souviendra que c'est dans la même région que se trouvent les différents complexes appelés Gəḍoŋ Sâŋâ qui sont, semble-t-il, parmi les plus anciens de Java.

A Bali, il est parlé de la découverte d'un ermitage taillé dans le roc à Təgal Liŋgah le long de la rivière Pakərisan, donc de même caractère que celui du Gunuŋ Kawi, mais plus au Sud. Il est aussi de moindre importance. Un autre ermitage fut également découvert au Sud de Tatiapi, sur une rive de la rivière Kələbutan. On ne connaissait jusqu'ici à cet endroit qu'un caṇḍi taillé dans le roc.

Les travaux effectués à Guâ Gajah et au Purâ nommé Kəbo Edan à Pejeŋ sont également mentionnés [1].

2. *Peninggalan2 purbakala disekitar Malang*, « Ruines archéologiques aux environs de Malaŋ », (p. 7-19), par Mme le Dr J. Oey-Blom.

Après une brève introduction, on trouve quelques descriptions détaillées :

1° Du Caṇḍi Jago (bouddhique) datant de 1350 EC. environ, du Caṇḍi Kidal (śiwaïte) qui est relié selon le *Nāgarakərtāgama* à Anusapati, le roi de Siŋâsari qui mourut en 1248 EC.

2° Du Caṇḍi Siŋâsari (śiwaïte) qui est le tombeau [ou le mausolée] de Kərtanagara, le dernier souverain de la dynastie de Siŋasari. Ce temple n'a pas été terminé et comme la partie supérieure est plus ornée que la partie inférieure, il est clair que l'ornementation se faisait de haut en bas.

3° Le bassin de Watu Gəḍe qui doit dater du XIVe siècle.

4° Le stūpa de « Sumberawan » (nom qui semble provenir de Sumbər Rawan) qui a pu être reconstruit par anastylose, d'une facture extrêmement sobre, sans aucun ornement. Certains supposent qu'il s'agit du lieu nommé Kasuraŋganan dans le *Nāgarakərtāgama*. S'il en est ainsi, ce stūpa aurait été construit après 1359 EC.

---

[1] On trouvera plus de détails dans notre compte rendu du *Rapport archéologique* pour 1952 (voir plus loin).

5° Le Caṇḍi Sâŋgâriti qui est śiwaïte et, par son style, est relié à l'art de Java Central. Il a été construit sur une source, asséchée depuis. Il peut dater du VIIe siècle EC.

6° Le Caṇḍi Baḍut dont les ruines furent découvertes par hasard en 1923 (1). Ici encore, on trouve des caractéristiques de l'art de Java Central. Il a pu être reconstitué par anastylose, sauf en ce qui concerne le sommet pour lequel une certaine incertitude règne. On sait que l'inscription de « Dinojo » [Kañjuruhan] datée de 760 EC., a été trouvée dans la même région et le temple est au moins contemporain de cette inscription, sinon plus ancien. Faisant face à l'entrée, se trouvaient trois templions dont il reste les fondations. Un *Nandi* se trouve dans celui du milieu et celui du Sud contient un liŋga avec yoni. On pense immédiatement à la disposition du complexe de Prambanan, malgré de nettes différences.

Des recherches systématiques dans toute cette région restent encore à faire, car il y a des restes de la même époque dans plusieurs localités des environs.

3. *Peninggalan2 purbakala di Padang Lawas*, « Ruines archéologiques à Padaŋ Lawas », (p. 20-31) par Mme Dra. S. Soeleiman.

L'auteur décrit les ruines relativement nombreuses qui se trouvent principalement à proximité de deux rivières, le Aeq Panai et le Aeq Barumon, à Soumatra (2). Elle rappelle qu'un royaume de Panai est cité dans deux inscriptions du Roi indien Rājendracoḷa I en 1025 et en 1030, en souvenir d'une expédition qu'il fit en 1023 contre le royaume de Śrī Wijaya-Kaḍāram qui semble s'être étendu des deux côtés des détroits. Il est évidemment impossible de savoir si Rājendracoḷa eut pendant un certain temps un véritable pouvoir politique ou si, ce qui semble plus probable, le pays, une fois l'orage passé, reprit son indépendance.

Panai est également cité dans le *Nāgarakərtāgama* sous la forme Pane, comme une dépendance de Majapahit, en 1365 EC. (3).

Étant donné que l'on sait que Panai existait au moins en 1025 et en 1365 EC., on peut admettre que tous ces *biarā* ont été construits du XIe au XIVe siècle, car aucun d'entre eux n'est daté.

L'auteur rappelle ensuite que Schnitger considérait que le complexe de Muarā Takus avait été construit au XIIe siècle, tandis que Krom admit qu'il datait de 825 EC., donc en pleine période de Śrī Wijaya.

D'autre part, continue l'auteur, les quelques inscriptions trouvées dans la région de Padaŋ Lawas nous fournissent des dates qui s'échelonnent également du XIe au XIVe siècle EC., ces limites étant fournies en partie par des millésimes, en partie par la paléographie.

---

(1) Voir une photographie p. 7 de ce numéro d'*Amerta* et surtout dans *OV*, 1923, fig. 2 (face à la p. 86), et *OV*, 1929, fig. 16-22, et I-VI.

Nous ne pouvons évidemment songer à donner dans ce compte rendu une bibliographie, même sommaire, des antiquités décrites. Nous n'indiquerons que quelques articles ou reproductions particulièrement importants ou plus facilement accessibles.

(2) *Aeq* est une forme dialectale soumatranaise de *air*, ici dans le sens de « rivière ». Les dialectes du Sud emploient *wai*, qui est une autre évolution phonétique du même mot.

(3) Disons ici que les monuments qui subsistent sont tous appelés par les habitants *biarā*, qui vient directement du sanskrit *wihāra*. Comme ces monuments eux-mêmes ne peuvent avoir été des monastères, il est probable que les monastères qui étaient attachés à chacun d'eux et étaient construits en matériaux périssables, ont disparu. Le nom de *biarā* qui devait désigner originairement tout le complexe, a fini par s'appliquer aux monuments en briques qui ont résisté au temps et qui semblent être en grande majorité des *stūpa*.

Elle rappelle l'inscription du Biarâ Si Joreŋ Bəlaŋah datée de 1179 EC. [1] ainsi que deux plaques d'or inscrites portant quelques phrases en écriture « prénāgarī » laquelle, d'après la forme des aksara, peut se situer au XIIIe ou au XIVe siècle EC.

A Aeq Saŋkilon, une inscription également en écriture « pré-nāgarī », doit dater du milieu du XIVe siècle EC.

Elle passe ensuite à l'inscription de Porlak Dolok datant, dit-elle, de 1245 EC., écrite d'une part en écriture paléo-javanaise et de l'autre dans une langue du Sud de l'Inde [2].

Au Biarâ Si Topayan se trouvent deux inscriptions dans une écriture paléo-javanaise qui pourrait, ajoute-t-elle, être à l'origine des alphabets batak modernes. Elle reproduit aussi le chronogramme que Goris a cru déterminer sur la seconde et qui correspond à 1235 EC. [3].

En dehors de ces quelques données positives, on a le fait, négatif celui-là, qu'aucun nom royal n'est indiqué ou n'a pu être déchiffré.

L'auteur expose ensuite ce que l'on peut déduire des quelques sculptures conservées. Il s'agit en grande majorité de ruines bouddhiques et les statues indiquent une forte influence du « Wajrayāna ». Suivent quelques considérations sur les différents courants dans le Bouddhisme et les inscriptions qui semblent indiquer une influence wajrayāniste.

Les statues de Heruka et de Bhairawa pointent, dit-elle, dans la même direction.

A côté de ces données bouddhiques, on a la preuve de la présence du Śiwaïsme, ainsi qu'en fait foi une statue de Ganeśa trouvée à Aeq Saŋkilon. Les ruines d'un monument à Bara qui s'inscrivent dans un carré et n'ont pas la forme d'un stūpa ont fait penser aussi qu'il s'agissait d'un temple śiwaïte.

L'auteur donne ensuite quelques détails sur le plan des différents *biarâ* et certains détails d'architecture, pour autant que l'état des ruines le permet. Ainsi les têtes de Banaspati (presque toutes disparues) et les makara qui renferment dans leur gueule un petit raksasa.

Les murs extérieurs des *biarâ* étaient recouverts de plâtre ainsi que les murs intérieurs de certains d'entre eux. Il n'en reste plus que des fragments qui permettent cependant de voir que la décoration était extrêmement simple : feuilles et motifs de fleurs. On n'a retrouvé aucune trace de reliefs parlants sur les murs extérieurs, ce qui est très regrettable. Les quelques bas-reliefs que l'on trouve, par exemple aux Biarâ Bahal et Biarâ Pulo, représentent des hommes, des animaux ou des raksasa dans des attitudes de danse. Il y a aussi des êtres mixtes : hommes à tête de buffle ou d'éléphant, etc.

On trouve encore des représentations de musiciens analogues à celles du Caṇḍi Panataran à Java Oriental qui date du XIIe siècle EC.

L'auteur décrit ensuite quelques statues de pierre et de bronze qui ont été considérées comme provenant de l'Inde du Sud et qui sont en général fort ruinées.

---

(1) L'inscription de Si Joreŋ Bəlaŋah porte le n° E 7 dans nos *EEI*, III et IV.

(2) Il s'agit d'une inscription bilingue, vieux-malais et tamoule, qui date non pas de 1245 EC., mais de 1135 Śaka = 25 octobre 1213 EC. (cf. *EEI*, III, n° E 8 et *EEI*, IV, 208-209).

(3) Cf. *OV*, 1930, 243, d'après la transcription de Bosch dans le même *OV*, 135. On consultera la reproduction de ces inscriptions à la planche 43 du même *OV*.

Nous doutons personnellement de la valeur numérique des termes employés qui ne sont introduits par aucun mot signifiant « année » ou « ère Śaka » et qui sont en outre des anthroponymes, ce qui rend une valeur numérique *a priori* peu probable. Nous croyons qu'il n'y a là aucun chronogramme.

Mais il est de toute façon certain que s'il y a des statues qui proviennent vraiment du Sud de l'Inde, il y en a d'autres qui ont été faites sur place, témoin le Lokanātha trouvé dans la même région, à Gunuŋ Tua dont la date est donné comme étant 1024 EC. (1) et qui porte une inscription en malais donnant le nom de l'artisan, suivie d'une stance en sanskrit. A sa gauche se trouve une Tārā, mais la figure de droite a disparu.

Pour terminer, l'auteur fait remarquer que tout cet art de Padaŋ Lawas (ou de Panai pour employer le nom ancien) a un style bien particulier, que certains voudraient appeler « Hindu-Batak », de même qu'on dit « Hindu-Djawa » (2).

Tous les biarā ont un plan analogue, ce qui leur donne une certaine unité. Les makara sont souvent asymétriques, ce qui est aussi un signe distinctif.

En dehors des photographies dont plusieurs avaient déjà été publiées, on trouvera une petite carte donnant la situation des principaux sites (3).

4. *Sebuah tjandi timbul kembali* (p. 33-45), « Un Caṇḍi réapparaît », par le professeur Ir. V. R. van Romondt.

L'auteur raconte comment, en novembre 1936, le Service archéologique fut averti qu'on venait de trouver, dans la région de Yogyākartā au Sud du village de Gəbaŋ, une statue de Ganésa dans un lieu où les habitants venaient prendre des pierres leur servant pour leurs maisons (4). On ne se doutait pas alors qu'il serait possible de reconstruire un petit Caṇḍi de la première période de Java Central.

Le premier examen du Ganésa révéla non seulement qu'il était d'excellente facture, mais aussi qu'il avait appartenu à un monument et n'avait donc pas formé une statue indépendante. On fit d'abord des fouilles d'essai qui se révélèrent fructueuses. Elles furent alors continuées et à 2 mètres environ de profondeur, on retrouva le niveau ancien du sol. Comme c'est souvent le cas, il fut assez facile de reconstituer le soubassement et le sommet du temple, mais pour la partie médiane les lacunes étaient plus nombreuses. Comme cependant il n'y avait pratiquement pas deux pierres ayant exactement la même forme, il fut enfin possible de déterminer la hauteur exacte du corps du Caṇḍi. Beaucoup de pierres du monument original avaient disparu et il fallut en tailler de nouvelles, que fournit une rivière qui coule à l'Est du Caṇḍi. Mais il fut malheureusement impossible de retrouver les éléments de la porte d'entrée, de sorte qu'elle ne put être reconstruite.

Il y avait difficulté à déterminer vers quelle direction de l'Espace la porte du temple se trouvait, car elle est à Java soit vers l'Est, soit vers l'Ouest. Heureusement,

(1) Ici encore, nous avons corrigé dans notre *EEI*, III cette lecture de H. Kern qui n'a pour autant que nous sachions jamais eu l'original entre les mains et a dû être trompé par un fac-similé défectueux. La seule paléographiquement possible est 961 Śaka = 30 mars 1039 EC. (cf. n° E 6 de notre *EEI*, III et aussi *EEI*, IV, 207-208).

(2) Nous ne voyons personnellement pas l'utilité de telles désignations. Il s'agit peut-être d'un art batak ancien, mais comme nous ne savons pratiquement rien des aires d'extension des populations qui sont devenues les Batak et les Minaŋkabaw actuels, il semble plus prudent de parler simplement d'art soumatranais ancien, l'inspiration religieuse pouvant être aussi bien bouddhiste qu'hindouiste. Il est temps qu'on se défasse de telles dénominations, « hindou » ne devant proprement désigner qu'un groupe de doctrines et non être employé comme ethnique.

(3) Cette carte est reproduite d'après F. M. Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra* (*Internationales Archiv für Ethnographie*, Supplement zu Band XXXV), Leiden, 1937, pl. XXI. On trouvera également dans cet ouvrage la photographie de tous les monuments et statues décrits dans l'article en dehors de celles qui y ont été également reproduites. Voir encore *OV*, 1930, planches 29 à 43.

(4) Voir une reproduction p. 35 de l'article et dans *OV*, 1936, fig. 24.

le piédestal sur lequel reposait le Ganésa fut retrouvé avec le petit canal servant à l'écoulement de l'eau lustrale. Comme ce dernier est toujours dirigé vers le Nord et que, d'autre part, une statue de Ganésa se trouve à Java toujours du côté opposé à la principale statue de la chambre intérieure d'un temple, on put déterminer que la porte d'entrée était tournée vers l'Est.

Il reste encore, poursuit l'auteur, à mentionner quelques détails remarquables. Il est certain que ce Caṇḍi n'avait pas d'escalier pour accéder au sanctuaire. Ce cas est unique à Java. Se servait-on d'une échelle en bambou ? Il est aussi possible qu'on ne soit pas entré dans le temple.

Autre détail curieux : il est usuel que la statue principale d'un temple comporte sur son socle un petit canal pour l'écoulement de l'eau lustrale. Mais ceci n'est jamais le cas pour les statues secondaires. Or, le socle du Ganésa de Gəbaŋ est pourvu d'un tel canal d'écoulement, ainsi qu'on l'a vu plus haut.

Le sommet enfin présente aussi une caractéristique que l'on ne trouve pas ailleurs. Les monuments bouddhiques ont un sommet en forme de stūpa tandis que les monuments śivaïtes se terminent en « joyau » [*ratna*]. Le Caṇḍi Gəban par contre, est pourvu d'un sommet qui a la forme de la partie supérieure d'un *liŋga*.

On voit à quel point un petit temple comme celui-ci peut être intéressant et poser différents problèmes sur lesquels les chercheurs devront exercer leur sagacité [1].

L'auteur termine par quelques considérations sur le rôle possible du Caṇḍi dans la société ancienne.

5. *Nekara2 perunggu*, « Tambours de bronze » (p. 37-43), par H. R. van Heekeren.

L'auteur de cette contribution débute en déclarant que, longtemps avant que l'influence indienne se répande en Indonésie, il y avait déjà une civilisation assez élevée que l'on appelle culture de Đông-sơn dont le début peut se situer vers 300 avant l'EC., par la fusion d'éléments vieux-malais et chinois en Indochine et qui couvrit, peu après l'ère chrétienne, une grande partie de l'Indonésie jusqu'à la côte nord d'Irian [2].

Un des éléments importants de cette culture est formé par les tambours de bronze. Il rappelle que déjà en 1682, Rumphius en envoya un d'origine inconnue au grand-duc de Toscane. En 1704, le même auteur écrivit quelques mots au sujet du tambour de bronze conservé à Pejeŋ [Bali]. En 1883, un tambour de bronze fut exposé à Vienne. Il appartenait au collectionneur Hans Wilczek, qui l'avait acheté en 1880 à Florence. A cette époque, on ne savait rien de l'origine ou de la signification des tambours de bronze. La même année, un tambour de bronze avec grenouilles fut montré à l'Exposition d'Amsterdam. Payer, un Autrichien qui avait longtemps été au service du roi de Siam, le reconnut comme venant d'Asie.

En 1884, A. B. Meyer fit paraître un article détaillé sur 52 tambours, dont 40 se trouvaient dans des musées ou des collections particulières à Dresde, Vienne,

---

[1] Voir la photographie du Caṇḍi p. 32. Cf. de plus *OV*, 1937, fig. 5-13; *OV*, 1938, pl. 5 et *OV*, 1939, pl. 1.

[2] L'auteur ne fait que reproduire ici l'hypothèse courante pour laquelle on aimerait avoir des arguments plus solides.

Irian est le nom indonésien de l'île nommée par les Européens Nouvelle-Guinée.

Rome, Paris, Londres, Leyde, Calcutta, Djakarta et Stockholm. Des sinologues tels que F. Hirth, J. de Groot et W. Foy s'y intéressèrent. Mais l'article classique sur les tambours de bronze est dû à Franz Heger, qui parut en 1902 et dans lequel cet auteur décrivait 165 tambours. H. Parmentier en 1918 en cite 188. On en a trouvé encore depuis, en particulier en 1937, où fut découvert le fameux tambour de Hoang-Ho au Tonkin, ainsi que cinq autres très beaux dans l'île Sangeang [Saŋ Yaŋ] et sur la côte Est de Soumatra.

L'aire de distribution de ces tambours va de la Mongolie intérieure et l'Indochine géographique à l'Indonésie jusqu'à l'archipel des Kai [1].

L'auteur cite ensuite quelques sources chinoises où est mentionnée la fabrication de tambours par des non-Chinois de la Chine. Il en cite en outre deux, datés de 30 et de 226 EC.

Mais la fabrication et l'usage des tambours de bronze ont continué jusqu'à nos jours, en particulier en Haute-Birmanie et en Thaïlande.

M. van H. rappelle ensuite les quatre types décrits par Heger dont le premier — le plus répandu en Indonésie — comporte à sa partie supérieure un motif central en forme d'étoile à 8, 10, 12, 14 ou 16 rayons. L'ornementation est très riche et comprend en dehors de motifs géométriques, des oiseaux à long bec volant vers la droite, des scènes de chasse, etc. Le corps du tambour comporte trois parties également très décorées, avec des hommes recouverts de plumes d'oiseaux, des bateaux, etc.

Le plus curieux est que les tambours les plus grands ont été retrouvés dans la partie orientale de l'Indonésie : Bali, Salayar, Roti, Leti, archipel des Kai. Une douzaine a été trouvée à Java, mais ils sont loin d'égaler ceux de l'île Saŋ Yaŋ ou de Salayar. A Tjibadak [Ci Badak] enfin, on a découvert dans le sol un tambour miniature (91 mm de hauteur), qui était certainement une offrande funéraire [2].

Le tambour le plus grand connu jusqu'ici est la « Lune de Pejeŋ » (à Bali). Il a 1,86 m de haut et son diamètre est de 1,60 m. Il est encore très révéré par la population et il n'est permis à aucun étranger de le voir. Seul W. C. J. Nieuwenhuis fut en mesure de le dessiner et d'en donner une description détaillée [3].

Il est très différent des autres tambours de bronze par ses proportions et son ornementation. C'est également à Bali, à Manuk Abâ, que W. Spies a trouvé le fragment d'un moule en pierre qui a dû servir à la fabrication d'un tambour analogue à celui de Pejeŋ, bien que plus petit [4].

En 1937, le Contrôleur de Bima (dans l'île de Soumbawa) trouva cinq tambours de bronze et la table d'un sixième dans l'île Saŋ Yaŋ, appelée aussi Gunuŋ Api, près de Bima. Ils étaient encore révérés par la population qui s'en servait aussi pour appeler la pluie en les renversant, la partie creuse étant ainsi tournée vers le ciel. Le plus grand et le plus beau d'entre eux est appelé *Makalamau*. Il mesure 835 mm de haut et la table de percussion a un diamètre de 1,16 m. L'étoile qui occupe le centre de la table est à 12 rayons. Tout le tambour est richement décoré : oiseaux, motifs géométriques, maisons sur pilotis avec échelle, etc. Le costume

---

[1] Ce petit archipel est situé dans l'Indonésie orientale. Cf. *Atlas...*, blad 28. L'île Kur est la plus à l'Ouest, entre H 5 et I 5.

[2] On en trouvera une reproduction dans *OV*, 1940, pl. 40.

[3] Il n'en est plus de même maintenant. Bien que le tambour se trouve actuellement sur une tour à quelques mètres du sol, on peut très bien en voir la table de percussion, car il est placé horizontalement. Seuls les côtés restent invisibles au public.

On trouvera une reproduction de la table de percussion dans *Bali, Atlas Kebudajaan*, Djakarta, [1952], fig. 105. Un petit dessin de Nieuwenhuis est à la p. 29 du même ouvrage.

[4] Voir, pour une photographie de ce moule, Goris-Dronkers, *Bali, Atlas Kebudajaan*, pl. 106.

de certains personnages, selon l'auteur, n'est pas indonésien, et rappelle celui de bas-reliefs de la Dynastie des Han datant de 200 EC. environ.

La partie supérieure du corps du tambour est également ornée de dessins géométriques, de bateaux, d'hommes et d'animaux. Les bateaux contiennent un personnage nu se tenant du côté du gouvernail et quelques autres personnages qui semblent représenter des rameurs. Mais ils sont presque entièrement recouverts de vêtements de plumes. Il y a aussi par exemple des guerriers avec sabre dégaîné combattant un tigre, tandis qu'un chien aboie derrière. On trouve encore de grands poissons, un cheval sellé et un grand oiseau ressemblant à une cigogne.

La partie médiane est surtout ornée de motifs géométriques. Dans la partie inférieure par contre, on trouve de nouveau des personnages avec des chevaux des éléphants montés, un cavalier tenant les rennes de la main gauche et un fouet de la main droite. Devant lui se trouve un autre guerrier avec une sorte de long manteau. Heine-Geldern a déduit du visage et du costume de ces guerriers qu'il s'agit de Kushans ou Indo-sythes et il considère que ces images rappellent fortement les monnaies kushanes de 200 à 300 EC. (1).

Il est donc impossible continue l'auteur, que ce tambour ait été fabriqué à Saŋ Yaŋ ou ailleurs en Indonésie, et il faut croire qu'il y a été apporté au début du IIIe siècle EC.

L'auteur relate ensuite la découverte des tambours trouvés dans l'île Kur de l'Archipel des Kai ainsi que trois légendes les concernant. L'une dit qu'ils ont été trouvés sur place, l'autre qu'ils ont été apportés par la mer tandis que la troisième déclare qu'ils ont été apportés par des gens de Banda lorsque ceux-ci furent chassés de leur île par les Hollandais (premier quart du XVIIe siècle EC.).

Le plus grand des deux tambours est encore en assez bon état, bien que l'ornementation en soit souvent très effacée. Mais la table de percussion est encore bien conservée (2).

La caisse de résonance de ce tambour, bien que plusieurs parties manquent, peut cependant être décrite. En dehors des bandes à dessins géométriques, on voit aussi des tigres pourchassant des cervidés ainsi que des barques funéraires en forme de croissant contenant des passagers. L'avant des barques se termine en tête d'oiseau stylisée et l'arrière en queue d'oiseau. En dehors du personnage à l'avant et de quelques hommes de l'équipage, tous les autres personnages sont transformés en motifs à plumes ou ocellés. Autour des barques, on voit des poissons (3).

Le deuxième tambour est tellement ruiné qu'il est difficile d'y reconnaître quoi que ce soit.

L'auteur termine par quelques mots sur le tambour de Salayar qui est, en dehors de celui de Pejeŋ, le plus grand de toute l'Indonésie. On y rencontre des ornements inconnus dans les autres tambours : des éléphants, des oiseaux dans les arbres, des palmiers et des paons.

6. *Sedikit tentang golongan2 didalam masjarakat Djawa Kuno.* « Quelques mots sur les groupes sociaux dans l'ancienne Java » (p. 44-47) par Dr J. G. de Casparis.

L'étude des chartes de l'Indonésie, dit l'auteur, est intéressante pour différentes raisons. Ce sont en premier lieu les sources les plus importantes pour l'histoire,

---

(1) Cf. la reproduction d'un frottis, p. 42 de l'article.
(2) Voir une photographie de ce tambour dans *JBG*, III, 1936, face à la p. 155.
(3) Voir les reproductions de frottis p. 38 et 42 de l'article.

car sans elles, on ne saurait presque rien de celle-ci jusqu'au XIIIe siècle et elles nous aident à compléter les indications fournies par deux ouvrages historiques, le *Nāgarakərtāgama* et le *Pararaton* pour la période allant du XIIIe au XVe siècle. Ce n'est qu'à partir du XVIe siècle que leur importance diminue, bien qu'elle soit loin d'être négligeable. Comme presque toutes les chartes sont datées, elles forment pour ainsi dire le squelette de l'histoire de l'Indonésie.

Ce n'est cependant pas là leur seul intérêt, continue l'auteur, même si, la plupart du temps, les dates retiennent plus l'attention. Le côté le plus important est qu'elles nous donnent une image de la société d'alors, en particulier du Centre et de l'Est de Java.

L'auteur poursuit en déclarant que la connaissance des anciennes conditions sociales peut aider les efforts de modernisation maintenant nécessaires, si l'on ne veut pas courir le risque que de telles mesures rencontrent une grande opposition et n'aient des effets contraires à ceux que l'on se propose d'atteindre.

Il fait remarquer que l'on trouve dans la plupart des livres — populaires ou non — que la société de l'ancienne Java était féodale, qu'elle était divisée en quatre castes, que le roi exigeait qu'on l'adore comme un dieu, que les royaumes étaient au début exigus et que les souverains pressuraient le peuple de diverses façons pour construire les grands complexes qu'on appelle Caṇḍi. Déjà l'emploi d'un terme comme « féodal » est trompeur, dit-il, car non seulement chacun le comprend d'une façon un peu différente, mais il rappelle immanquablement le Moyen Age européen où la noblesse et le clergé possédaient d'énormes superficies de terrain et pouvaient utiliser à peu près à leur volonté les paysans que trop souvent ils pressuraient et dont la vie dépendait d'eux, avec d'ailleurs de grandes variations suivant les époques et les individus.

Un état de choses comparable a existé à Java, continue-t-il, par exemple dans les royaumes de Bantən, de Ci Rəbon et de Mataram au XVIIIe siècle. Ce sont surtout les auteurs libéraux qui ont, dans la deuxième moitié du XIXe siècle et le début du XXe, décrit ces abus, en les exagérant d'ailleurs quelque peu. On oublie trop souvent ce faisant que les rapports sociaux du XVIIIe siècle ne sauraient être pris comme norme, étant donné que c'est justement à cette époque que la situation à Java alla en se détériorant, par suite d'influences du dehors, dont la principale a été celle de la V.O.C. [la Compagnie Néerlandaise des Indes Orientales]. Les royaumes javanais devenaient de plus en plus pauvres, par suite du monopole grandissant de la V.O.C. Malgré cela, ils devaient verser de fortes sommes en raison de contrats qui avaient souvent un caractère humiliant pour les souverains en question. Ils étaient ainsi tenus, malgré des possibilités de plus en plus réduites et des charges toujours plus grandes, d'amasser du riz et autres produits dans les quantités exigées et seuls évidemment les paysans pouvaient les leur fournir. C'est alors qu'apparurent des relations que l'on peut qualifier de féodales. Mais il serait parfaitement faux de reporter des faits analogues à une période précédant cette influence du dehors [1].

Rien ne nous prouve par exemple que la construction des Caṇḍi — qui a évidemment demandé beaucoup de mains et de capacités — ait provoqué un pressurage

---

(1) Nous sommes parfaitement d'accord avec l'auteur pour ne pas vouloir employer un terme qui a acquis en Indonésie — par suite de son emploi pour désigner des faits politiques contemporains — un sens surtout péjoratif, bien qu'il reste en fait assez vague. Il est bien évident qu'il ne faut pas se laisser aller à assimiler sans plus des faits contemporains ou ceux de l'Europe du Moyen Âge à l'ancienne Java, bien que des analogies soient évidemment possibles ici et là.

du peuple et encore moins une émigration du Centre vers l'Est de Java comme cela a été soutenu il n'y a pas si longtemps [1].

Il est évidemment facile de dépeindre de cette façon la société ancienne en termes suggestifs, mais rien ne nous garantit que l'image ainsi obtenue est exacte. Il s'agit là de reconstructions *a priori*. Il faudrait, pour obtenir une image répondant mieux aux faits, avoir plus de renseignements sur la densité de la population, le temps nécessaire pour construire un Caṇḍi, la division du travail et les moyens techniques utilisés à l'époque. On ne peut savoir non plus si, par exemple, la population ne préférait pas la construction de Caṇḍi au développement de l'économie.

Les chartes nous donnent une image assez précise de la société de l'ancienne Java, mais nombreux sont les termes employés dont le sens n'est pas clair ou est même entièrement inconnu. Il semble certain que la population était divisée en groupes bien délimités. Dans la littérature et certaines chartes il est parlé de castes (*caturwarṇa*). Il est difficile de croire, comme on l'a prétendu, que rien de ce genre n'a existé, bien qu'il ne faille pas s'imaginer à Java un système analogue à celui de l'Inde. La vérité, comme souvent, est probablement entre les deux. Il est possible que les divisions en groupes sociaux aient été considérées par ceux qui étaient imbus de culture hindoue, comme les castes telles qu'elles sont décrites dans les Dharmaśāstra, bien que ce n'ait certainement pas été le cas.

L'étude des chartes nous permet de préciser nos connaissances sur quelques points. Presque toutes les inscriptions parlent de la délimitation de terrains affranchis (souvent des rizières, mais pas toujours), c'est-à-dire libérés de tout impôt par la grâce du roi. Les revenus étaient alors utilisés pour entretenir un Caṇḍi. Le terrain ainsi accordé par le roi était délimité au cours d'une cérémonie en présence de nombreux témoins. A cette occasion, on prononçait une malédiction contre ceux (surtout les rois de l'avenir) qui oseraient changer les dispositions précisées dans la charte et dans laquelle on les menaçait de toutes sortes de châtiments qui seraient dus à la colère des dieux.

La population des terrains en question était entièrement passive et la différence pour elle était que les impôts et le travail, au lieu d'être au profit du roi, étaient maintenant pour le Caṇḍi en question, avec cette différence toutefois qu'ils étaient plus légers. Il ne faut pas oublier qu'à cette époque les impôts n'étaient pas levés directement, mais affermés à différentes personnes, généralement des étrangers, et que ceux-ci essayaient évidemment d'obtenir plus que ce qu'ils étaient tenus de verser au roi. Lorsqu'un terrain était affranchi, ces intermédiaires ne pouvaient plus agir. Les chartes nous donnent de longues listes de gens chargés de recueillir les impôts auxquels il est désormais interdit d'entrer dans le territoire affranchi [2].

---

[1] Les théories n'ont en effet pas manqué sur les causes qui ont provoqué le passage du centre politique de Java Central à Java Oriental au IXe siècle EC. Le fait est qu'on ne sait rien de précis. Il est plus honnête de le reconnaître simplement.

[2] L'auteur a ici évidemment en vue les énigmatiques *ma ilala drabya haji*, litt. « ceux qui demandent ce qui revient au Roi ». Nous doutons fort qu'il faille assimiler ainsi ces personnages, dont les désignations sont souvent incompréhensibles pour nous, même dans leur sens littéral (pour ne pas parler de leur sens technique !), aux personnes, souvent des Chinois, à qui a été affermée à une époque beaucoup plus récente sous l'administration néerlandaise, la perception des impôts. Il y a ici un réel danger d'anachronisme, car ces dernières étaient responsables d'un territoire donné, alors que les désignations des *maṅilala drabya haji* ne suggèrent rien de tel et que les chartes précisent qu'aucun d'entre eux n'a le droit d'entrer dans le terrain qui vient d'être délimité, d'où l'on

Comme il n'y a aucun signe que les dignitaires chargés de l'entretien du Caṇḍi aient cédé leurs droits à des intermédiaires, il est probable que l'affranchissement d'un terrain signifiait des charges moindres pour les paysans (1).

Nous avons ainsi vu qu'il y avait trois groupes dans la société javanaise ancienne, poursuit l'auteur. Le premier, le plus grand en nombre, était formé par les villageois. Le second comprenait le roi, sa famille et tous ceux qui en dépendaient directement. Le troisième groupe comprenait les religieux, les prêtres, les moines et leurs aides.

L'affranchissement d'un terrain signifiait donc en pratique que les relations entre les gens du palais et le peuple étaient remplacées par des relations entre les religieux et le peuple.

On a l'impression d'après les chartes, que les trois groupes ci-dessus étaient très tranchés, ce qui ne veut pas forcément dire que les oppositions n'aient jamais pu être surmontées.

Il reste maintenant à savoir, continue M. De C., si l'on peut ajouter aux trois groupes ci-dessus un quatrième, ce qui ferait que l'on pourrait comparer la société de l'ancienne Java à celle de l'Inde. C'est en effet le cas. Il y avait encore des gens qui ne formaient pas une unité, mais que l'on peut grouper sous le nom de « commerçants et artisans ». Nous voulons dire par là différents groupes ayant des activités précises qui sont énumérées dans les chartes : les orfèvres, les fondeurs de bronze, les menuisiers, les vanniers, les plâtriers, les fabricants de sucre, les vendeurs de bétel, ceux qui transportent des marchandises par terre ou par eau, les joueurs de gamәlan, les chanteurs, etc. Les marchands qui achètent les produits des villages pour les revendre dans d'autres lieux sont aussi souvent mentionnés dans les inscriptions. Toutes ces occupations sont en dehors des travaux habituels du village et ne sont pas soumises à l'autorité des deux autres groupes. Par hasard, on sait que dans la région de Klaṭen, il existe un village pour les fondeurs de bronze avec une organisation propre et que ce village a été affranchi par un roi au IXe siècle en raison de services exceptionnels. Mais on ne saurait en tirer des conclusions pour d'autres activités.

Tous ces marchands et artisans entrent dans la troisième caste indienne. Mais il ne s'agit là que des grandes lignes, car rien ne nous dit que dans l'ancienne Java, ces groupes aient été endogames — ce qui est une caractéristique des castes dans l'Inde. Nous avons seulement voulu montrer qu'il y avait dans la société réelle, telle qu'elle nous est révélée par les chartes, quelque chose qui peut se com-

---

peut en inférer que tous — ou au moins la plupart d'entre eux — avaient auparavant le droit d'y entrer.

Il y a encore le fait que les listes conservées, bien que plus ou moins élaborées, sont faites sur un schéma unique. On peut alors se demander s'il ne s'agit pas, au moins pour certains d'entre eux, de groupes qui avaient peut-être déjà disparu au moment de la rédaction de la charte, et qui étaient conservés dans ces listes par habitude. Il nous semble en tout cas clair qu'il s'agit d'une tout autre institution que celle des « fermiers généraux » d'une certaine période de la domination néerlandaise.

Certains auteurs ont pensé qu'il s'agissait de gens protégés par le Roi et que celui-ci laissait vivre pour ainsi dire aux frais de la population. C'est possible, mais nous n'en savons rien.

(1) Nous ne saurions dire non plus si cette supposition est exacte. Ce qui est certain, c'est que dans les plus anciennes inscriptions en particulier, le personnage qui recevait ainsi un terrain en franchise, faisait des présents à des fonctionnaires de différents rangs, en or, en argent et en vêtements, en des quantités telles qu'elles devaient dans certains cas signifier pour lui une énorme dépense. Était-ce parce que, une fois le terrain affranchi, il n'avait plus d'impôts à payer? Ou était-ce simplement parce que cette dépense représentait pour lui bien peu de chose comparé à l'honneur d'être responsable de l'entretien d'un monument en relation directe avec la dynastie ou la famille royale ? Ici encore, il convient d'avouer notre ignorance.

parer au système des castes des théoriciens [1]. Mais ces relations sont difficiles à définir et il y a là un champ de recherches à peine entamé [2].

Ici encore, le papier et la qualité des reproductions photographiques se ressentent des compressions budgétaires et de la difficulté qu'il y a à se procurer certains produits, ce qui est très dommage car le choix en est fort heureux.

Amerta. Warna warta kepurbakalaan. No. 3 [Djakarta], 1955, 40 p. avec 37 photographies (non numérotées) et une carte.

Ce numéro est consacré au voyage archéologique d'orientation entrepris sous les auspices du Ministère indonésien de l'Éducation, de l'Enseignement et de la Culture, dans différentes régions de Soumatra en mars 1954 [3].

Après une courte introduction due au Drs R. Soekmono (p. 1-2), on trouve sous le titre de *Bagian I* (« Première partie ») le journal du voyage (p. 3-29) d'après les données des trois groupes qui visitèrent différentes régions après être restés réunis près d'une semaine à Palembaŋ. Bien que ce journal contienne de nombreuses informations intéressantes, nous préférons accorder notre attention à la partie suivante où ces informations sont classées d'après leur nature [4].

La « Deuxième partie » (*Bagian II*) *Beberapa hasil perdjalanan*, « Quelques résultats de l'expédition » (p. 31-40) est formée de douze petites monographies que nous allons décrire une à une.

1. *Garis Pantai Sriwidjaja*, « La ligne côtière de Śrī Wijaya » (p. 31-33) [5].

a. *Palembang.*

L'étude de Cœdès, déclare l'auteur, appelée « Le Royaume de Çrīvijaya » dans le *BEFEO*, XVIII, 1918 a ouvert une page nouvelle dans l'histoire de notre pays, en révélant l'existence au VIIe siècle EC. du Royaume de Śrī Wijaya dont le centre était à Palembaŋ.

Celle de Moens, « Çrīvijaya, Yava et Kaṭāha » dans *TBG*, 77, 1937, amenuisa considérablement le rôle de Palembaŋ comme centre du royaume de Śrī Wijaya. Il considérait ce centre comme ayant été à Malaka, ensuite à Palembaŋ et enfin à Muara Takus.

Quoi qu'il en soit, le fait que c'est à Palembaŋ que l'on a trouvé les restes les plus anciens (Buddha de style Amarāwati et les inscriptions de Śrī Wijaya) nous

---

(1) On voit que les rapports avec les quatre castes (théoriques !) de l'Inde sont bien ténus et qu'il n'y a en fait rien de plus que le nombre « quatre ». Si on cherchait bien, on pourrait distinguer plus ou moins de groupes, suivant le point de vue auquel on se place.

(2) Qu'une étude systématique de ce que les inscriptions nous disent sur tous ces groupes de gens soit nécessaire et puisse donner certains résultats, nous en sommes convaincu et nous nous trouvons donc sur ce point entièrement d'accord avec De Casparis. Mais nous nous demandons si nous obtiendrons vraiment ainsi une idée de la situation matérielle de la population au sens large du terme et de ses droits et devoirs vis-à-vis des dirigeants. C'est douteux car trop d'éléments manquent.

(3) Nous avons parlé de ce voyage auquel nous avons nous-même participé dans *Études Soumatranaises*, I, *BEFEO*, L-2, 1962, p. 275, note 1.

(4) Signalons encore la mention (p. 29) d'une inscription sur pierre à Wai Tenong [Way Tənuŋ] à quelque 95 km de Kotabumi, dont seulement 65 environ peuvent être faits en auto. Le manque de temps empêcha notre groupe de s'y rendre. Il est possible qu'elle appartienne géographiquement au groupe des trois inscriptions dont nous avons donné la situation sur les cartes fig. 1-3 de notre *Ét. Soum.*, I, car on peut y aller aussi à pied de Liwah (vers le Nord-Est).

(5) Nous traduisons presque intégralement la première monographie, particulièrement intéressante pour l'histoire de Soumatra.

prouve que cette ville a été fort importante dans l'histoire du Royaume, même si elle n'en a pas toujours été la capitale. Étant donné que les relations entre les différentes régions de l'Archipel et avec l'étranger ne pouvaient se faire que par mer, il faut que Palembaŋ, pour avoir joué le rôle important qu'elle a eu, ait été située sur la côte.

L'étude de Obdeyn, *De Oude Zeehandelsweg door de Straat van Malaka in verband met de geomorfologie der Selateilanden* [1], dans *TAG*, 2e série, LIX, 1942, a ouvert de nouvelles perspectives concernant Śrī Wijaya et Palembaŋ. Bien que nous ne puissions accepter toutes ses conclusions, déclare l'auteur, cette étude nous montre dans quelle direction il faut se tourner pour retrouver la ligne côtière de Śrī Wijaya. C'est donc en nous basant sur la carte géologique de la région et un examen par avion que nous pourrons approcher de la certitude concernant cette question.

La ligne côtière tracée sur la carte ci-contre [2] est en réalité celle qui sépare les terrains anciens (tertiaires, etc.) des terrains récents (en particulier les alluvions). Ces terrains alluvionnaires sont formés par une accumulation de la boue apportée par les fleuves des montagnes jusqu'à la côte. Donc, avant que ces amas de boue ne deviennent une terre ferme qui sépare les terrains tertiaires de la mer, la côte a dû courir le long de la ligne indiquée [3]. Il reste maintenant à déterminer à quelle époque cet apport d'alluvions a modifié la ligne côtière. Se basant sur les données historiques et la vitesse des dépôts alluvionnaires actuels à l'embouchure du Bataŋ Hari, Obdeyn évaluait l'âge des terrains alluvionnaires à environ 2.000 ans. Étant donné qu'il est difficile en géomorphologie d'obtenir une précision à 1.000 ans près, Verstappen [4] considère que 2.000 ans est l'âge minimum. Il n'est pas possible de l'abaisser plus.

Dans sa thèse de doctorat intitulée *Djakarta Bay*, Verstappen est arrivé à déterminer que l'âge des régions basses de la côte nord de Java est d'environ 5.000 ans. Bien que ce chiffre soit peut-être trop fort, on voit de suite la différence avec les 2.000 ans de Obdeyn. Les calculs de Obdeyn sont basés sur la vitesse des dépôts linéaires, tandis que ceux de Verstappen le sont sur celle des dépôts en surface. En fait pour être plus précis, il faudrait calculer d'après la vitesse des apports en volume, ce qui n'est malheureusement pas possible.

Verstappen est tenté de prendre un moyen terme et de dire que la formation de la plaine d'alluvions sur la côte de la Mer de Java a commencé il y a de 5.000 à 2.000 ans [5]. Si l'on pense que l'on a trouvé dans la baie de Djakarta des objets néolithiques et que ceux-ci (selon Heine Geldern et autres) doivent dater d'environ 1.000 ans avant l'EC., on voit que ce moyen terme a le plus de chance d'approcher de la vérité.

Les dépôts de boue du Musi [6] ont d'abord commencé près de Səkayu et s'éten-

---

(1) En français : «L'ancienne route maritime par le détroit de Malaka en rapport avec la géomorphologie des îles des détroits».

(2) Grâce à l'amabilité de M. Soekmono que nous sommes heureux de remercier bien vivement ici, on trouvera pl. LXXII, p. 556, une reproduction de la carte de la p. 30 de ce numéro d'*Amerta*, ce qui permettra de suivre facilement l'argumentation. On trouve une carte géologique de tout Soumatra — bien petite — dans l'*Atlas van Tropisch Nederland*, blad 11 *e*.

(3) C'est la ligne grasse de la carte. La ligne côtière actuelle est en pointillé.

(4) M. Verstappen était le géologue de l'expédition.

(5) Il s'agit évidemment de la côte nord de Java, la côte sud étant en majeure partie formée de rochers qui sont souvent à pic sur la mer (par exemple au Gunuŋ Sewu et au Gunuŋ Kidul).

(6) La principale rivière qui passe à Palembaŋ et qui se jette à la mer à la côte sud-est de Soumatra.

dirent petit à petit vers l'Est [1]. Ce n'est que plus tard que la côte entre Palembaŋ et Jambi s'est élargie, de sorte que, au VIIe siècle, Palembaŋ était encore au bord de la mer, ce qui est important du point de vue de l'archéologie et de l'histoire.

Les terrains tertiaires en arrière de Palembaŋ, qui forment une presqu'île entre la vallée du Musi et celle du Təluk Taŋguluŋ [2] sont des terrains néogènes (tertiaire jeune) qui se sont plissés à la fin du pliocène et au début du pleistocène. Au pleistocène, cette presqu'île a été recouverte de terres volcaniques, « latérite », de couleur rouge maintenant recouverte d'herbe, tandis que par la mise en culture de rizières sèches, ses forêts anciennes disparurent, sauf dans les vallées des rivières. Ces deux faits rendent l'observation par avion plus facile pour retrouver la limite des terres jeunes qui sont noires, couvertes d'une végétation de marécages qui se raréfie vers la mer. Les parties les plus basses n'ont que de l'eau.

A Palembaŋ, les terres anciennes descendent en pente et « disparaissent » dans la plaine d'alluvions plus jeune. D'un avion, il est facile de voir où la terre ancienne disparaît à Palembaŋ, c'est-à-dire à l'Ouest du château d'eau, à peu près à l'endroit où se trouve l'église au Djalan Merdeka.

Comme ces terres anciennes sont formées de petites collines (appelées *talaŋ* dans la langue locale), on peut espérer trouver de-ci de-là, des sommets de la couche pléistocène au-dessus des terres jeunes.

Dans les terres jeunes, on peut distinguer *rənah* et *ləbak*. Les *rənah* sont des flancs de quelques mètres de hauteur sur la rive des fleuves actuels ou celle d'anciennes rivières. Les *ləbak* sont les parties basses entre les *rənah* et aussi entre un *rənah* et un *talaŋ* [3].

Les lieux anciens sont évidemment à chercher sur les *talaŋ* et spécialement là où les terres anciennes rencontrent les terres jeunes et là où les sommets des collines (anciennement des îles) surgissent des terres basses. D'autre part, les lieux d'habitation plus récents se trouvent sur les *rənah*, qui sont les seuls endroits secs au milieu des marais, en dehors des « îles » que nous venons de mentionner. Ces dernières se voient facilement d'un avion.

La conclusion, continue l'auteur, correspond aux observations faites à terre. Il appert que Bukit Səguntaŋ, Kədukan Bukit, Gəduŋ Surâ, Candi Aŋsokâ et Təlagâ Batu [4] sont tous des sites situés sur des terres anciennes. Le site de Batu Ampar,

---

[1] Səkayu se trouve plus en amont sur le Musi que Palembaŋ. Voir *Atlas...*, blad 14, coin S.E. de D 2.

[2] Cette baie n'est pas sur la carte, ni dans l'*Atlas*.

[3] Le mot *ləbag* est enregistré par Helfrich pour le dialecte de Kruî (*VBG*, 45, 3e fasc., 88), dans le sens de « marais ». *Talaŋ* a fini par désigner souvent un « hameau », étant donné que les agglomérations se trouvent évidemment sur les parties hautes, et non dans les marais.

[4] C'est dans ces sites qu'ont été trouvés les restes archéologiques les plus importants, sauf Candi Aŋsokâ et Gəduŋ Surâ qui n'ont pas encore été fouillés systématiquement.

Signalons ici que le toponyme Təlagâ Batu est donné (*JBG*, III, 1936, 198) comme faisant partie du Kampuŋ Sabu Kiŋkiŋ, Duâ Ilir, partie orientale de la ville de Palembaŋ. Mais il est inconnu des habitants de l'endroit qui, pourtant, montrent encore l'emplacement où la pierre au nâga heptacéphale a été trouvée. Comme celle-ci se trouvait avec un assez grand nombre de gros galets dont certains portent *siddhayātra*, etc., et que l'expression *Təlagâ Batu* signifie littéralement « étang de pierres », il est possible qu'il s'agisse d'un terme descriptif qui aura été pris pour un toponyme. Il y a d'ailleurs à quelques centaines de mètres un véritable étang, appelé *Təlagâ Biru*.

Quelque chose d'analogue a dû se passer par *Talaŋ Tu(w)â*, désignation donnée à l'inscription de 606 Śaka, car ce toponyme est également inconnu de la population. L'expression signifiant « le vieux hameau », certains habitants croyaient qu'il s'agissait du Bukit Səguntaŋ — au N.W. duquel l'inscription a été trouvée — et qui s'appelle aussi *Bukit Lamâ*, « l'ancienne colline ». D'ailleurs Westenenk,

bien que se trouvant maintenant aux bords du Musi actuel, est sur des terres anciennes, c'est-à-dire sur une île pléistocène qui existait avant la formation des terrains alluvionnaires. Il est donc clair que la ville actuelle de Palembaŋ se trouve partie sur des talaŋ, partie sur des « îles ». Comment en était-il autrefois ? Était-elle à la pointe d'une presqu'île ou d'une île devant une presqu'île, comme l'actuelle Siŋapura ? S'il s'agit d'une presqu'île, celle-ci se terminait à l'Ouest du château d'eau, alors qu'à l'Est se trouvent les lieux anciens (avec restes archéologiques) et nous avons trois possibilités pour décrire la situation de Palembaŋ au VII[e] siècle EC. :

a. Soit à l'extrémité d'une presqu'île dont la côte était très découpée et comportait des pointes avançant loin dans la mer;

b. Soit devant la presqu'île, près de laquelle il y avait quelques îles séparées;

c. Ou bien ces îles étaient déjà réunies à l'extrémité de la presqu'île.

Il n'est pas impossible qu'une carte de Palembaŋ et des environs où les lignes d'altitude seraient très détaillées (par exemple chaque 50 cm) pourrait arriver à nous donner une certitude à ce sujet. Nous avons, déclare l'auteur, demandé qu'une telle carte soit établie. On pourrait peut-être expliquer de cette façon pourquoi il n'y a aucun reste archéologique à Palembaŋ Ulu. Seul le Gunuŋ Mahamiru est digne de retenir l'attention [1].

b. *Djambi.*

D'après les résultats obtenus ci-dessus et en procédant par analogie, on peut tirer des conclusions sur la ligne côtière de la région de Jambi. Ici, la mer entrait autrefois profondément à l'intérieur de la plaine actuelle, tandis que la « baie de Jambi » était protégée de l'extérieur par plusieurs îles. Mais cette baie n'est pas aussi profonde que Obdeyn le supposait en déclarant que Muarâ Təbâ (qu'il identifiait avec Chö-p'o) était au bord de la mer. Cette hypothèse est en contradiction totale avec les données géologiques qui indiquent que la région de Muarâ Təbâ est une terre néogène pléistocène, de sorte que du point de vue géomorphologique, il est impossible que la mer s'y soit trouvée aux temps historiques [2].

Une seconde objection que l'on peut faire à la reconstruction de Obdeyn est lorsqu'il prétend que, durant les temps historiques (même jusqu'à environ 1400 EC.), Baŋka-Bəlituŋ formaient encore une presqu'île avec Riaw-Liŋga-Malaka. Selon Verstappen, il est absolument certain qu'à cette époque, la mer séparait déjà Baŋka et Riaw alors que l'archipel Riaw-Liŋga était encore rattaché à la presqu'île de Malaka.

Que l'on suive Obdeyn ou non, dit l'auteur, ce qui est important des points de

---

sur la petite carte qu'il a publiée dans *Djâwâ*, I, 1921, 7, appelle le lieu de la trouvaille de cette inscription *Putih Kuku*, bien que dans le reste de l'article il ne parle que de « Talaŋ Tuwâ ». Nous avons, dans nos *EEI*, III et IV, désigné cette inscription par le nom de Śrī Kṣetra qui se trouve dans le texte lui-même, ce qui est, croyons-nous, préférable.

[1] Pour la ville actuelle, on pourra consulter le carton accompagnant la feuille 14 de l'*Atlas*... Malheureusement les sites archéologiques n'y sont pas indiqués. Pour ceux-ci, on consultera entre autres *OV*, 1928, 123-128 (avec les pl. 6-7); *OV*, 1930, 152-157 (avec les pl. 44-45); l'article de Westenenk dans *Djâwâ*, I, 1921, avec une carte p. 7, déjà cité, et N. J. Krom, *De heiligdommen van Palembang* dans *MKAW-L*, nieuwe reeks, I, No. 7, Amsterdam, 1938, p. 397-423. Nous ne parlons pas ici des travaux de M. Cœdès sur Śrī Wijaya, bien connus du public de langue française.

[2] L'auteur ne discute pas l'identification par Obdeyn du pays de Chö-p'o à une région de Soumatra. Il va sans dire que cette théorie, qui avait été formulée bien avant Obdeyn, est complètement erronée, ainsi que Pelliot l'a déjà montré en 1904 dans ses *Deux itinéraires*... (*BEFEO*, IV, 1904).

vue archéologique et historique, c'est qu'à l'époque de Śrī Wijaya, Siŋapura n'avait aucune signification. Et le rôle actuel de cette ville comme port intermédiaire que l'on doit « nécessairement » passer dans la navigation de l'Inde à la Chine ou entre ces deux pays et l'Indonésie, était rempli par Jambi (Məlayu ?) et Palembaŋ (Śrī Wijaya). On peut donc facilement comprendre que pour garder l'hégémonie sur une mer aussi importante, ces deux ports devaient être dans la même main ! [1].

c. *Localisation de quelques sites archéologiques.*

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, poursuit l'auteur, par la géomorphologie de la région de Palembaŋ, il a été possible de déterminer où on peut espérer trouver encore des restes archéologiques. En particulier sur les lieux relativement élevés près de la côte, alors qu'une partie des terres basses actuelles étaient encore recouverts par la mer. De tels endroits sont Bukit Səguntaŋ, Kədukan Bukit, Təlagā Batu, Batu Ampar, etc. Près de Jambi, Solok Sipin est dans le même cas.

Étant donné que les routes changent et que les routes maritimes étaient les plus importantes pour les régions de Palembaŋ et de Jambi, s'il y a un lieu près de la rive d'un fleuve (c'est-à-dire sur des terres jeunes) qui a des restes archéologiques à proximité, il faut en conclure que cette localité a changé de place pour se rapprocher de la « grande route ».

C'est le cas avec Muarā Jambi qui se trouve maintenant aux bords du Bataŋ Hari. Les restes archéologiques se trouvent au Nord du village à une certaine distance de la rive sur des terres plus hautes. Consultant une carte géologique, il est évident que, en arrière de Muarā Jambi, il y a un flanc de terres anciennes. Et c'est sur ce fleuve que se trouvent à peu près Candi Tiŋgi, Candi Gumpuŋ et Astanā que nous avons visités. (Cette situation plus élevée est particulièrement nette à Astanā : du village nous avons été en sampan par les marais dont l'eau provient du Bataŋ Hari qui était à ce moment assez haut. Le sampan s'arrêta au flanc de la colline et en montant la pente, nous arrivâmes à Astanā.)

A Jambi, nous avons entendu dire qu'à Simpaŋ et à Muarā Sabak, il y avait aussi des restes archéologiques. Ces lieux se trouvent maintenant au bord du fleuve dans des terres alluvionnaires. La valeur archéologique de ces sites reste à étudier. Mais d'après la carte géologique et la position de Muarā Jambi, on peut tirer ici encore des conclusions analogues.

La carte géologique montre que Muarā Sabak est situé près d'une terre tertiaire (île de la baie de Jambi) et qu'il y a encore là trois îles. Si l'on pense que, selon Ptolémée, il y avait trois îles Sabadeibai que Krom situe sur la côte sud-est de Soumatra et que « si l'on considère que *deibai* représente le mot *dwīpa* sous sa forme prākrite normale, il reste Saba comme nom de lieu » [2], on se demande

---

[1] Un autre détail important est, croyons-nous, que l'aiguille de pierre de l'île de Baŋka datant du 28-IV-686 EC. a été trouvée sur la rive nord près de l'embouchure de la rivière Mənduk, sur la côte sud-ouest de l'île, c'est-à-dire de l'autre côté du détroit séparant cette île de Soumatra, donc dans une position « stratégique » vis-à-vis de Jambi et de Palembaŋ. Pour la localisation de la rivière Mənduk, voir l'*Atlas*, blad 14, coin N.E. de F 2. La localité mentionnée dans la littérature épigraphique, Kota Kapur, n'est pas sur cette carte.

[2] Cette phrase est une citation de N. J. Krom, *HJG*[2], 60. Le passage de Claude Ptolémée parlant des « trois îles d'anthropophages » Σαβαδίβαι (var. Σαβαδείβαι), se trouve dans sa *Géographie*, VII, 2, par. 28 (cf. l'édition Renou, p. 59). La latitude indiquée, 8° 30′ Sud, ne convient pas à une région de Soumatra, mais il faut dire que toute la géographie du Sud-Est asiatique chez Cl. Ptolémée serait à revoir très sérieusement. Cf. encore, sur ces îles, A. Berthelot, *L'Asie ancienne centrale et sud-orientale*, Paris, 1930, 405-406.

alors s'il ne s'agit pas des trois îles de la baie de Jambi ? (1). Et le « Zābag » des voyageurs arabes pourrait-il être identifié avec le (Muarā) Sabak actuel (donc non pas avec le Muarā Təbā, comme Obdeyn le voudrait) ? (2).

On ne pourra répondre à cette question qu'après des recherches plus poussées, aussi bien dans les sources historiques que par des fouilles sur place.

Un fait qu'il est possible de relier avec la question du transfert de la ville vers le fleuve est une nouvelle qui nous est parvenue avant que nous ne quittions Palembaŋ. Il semble que, près de Kayu Aguŋ, on ait trouvé des objets archéologiques. Il est clair, d'après la carte géologique, que Kayu Aguŋ est situé sur le bord de terrains tertiaires. La trouvaille d'objets archéologiques en cet endroit, bien que leur nature exacte soit encore à définir, ne ferait donc que renforcer l'hypothèse ci-dessus.

Quelques mots pour terminer, dit l'auteur, sur Kota Kapur dans l'île de Baŋka et sur Karaŋ Brahi à côté de Baŋkā :

Si l'on examine la reconstruction de la ligne côtière de Śrī Wijaya et la position de cette dernière ville en tant que puissant centre maritime, il est normal que différents lieux près de la « grande route » aient dû être soumis pour garantir la sécurité de ce centre. On peut donc imaginer que l'île de Baŋka devait devenir une « protectrice » de la route maritime, tandis que Karaŋ Bərahi devait garder la route de terre entre Palemban-Jambi et Minaŋkabaw (jusqu'ici encore une région de première importance pour les relations entre l'Est et l'Ouest de Soumatra) (3).

2. *Rumah Bari Palembang*, « Le Musée de Palembaŋ » (p. 33-34).

La première impression que l'on a de ce musée, fondé sur l'initiative de Schnitger quelques années avant la deuxième guerre mondiale, est celle d'un manque d'entretien déplorable, surtout si l'on pense qu'il s'y trouve des antiquités de Śrī Wijaya et du Sultanat de Palembaŋ. Et il s'agit du seul musée du Sud de Soumatra (4).

Le fait est que la Municipalité n'a pas les fonds suffisants pour entretenir le musée comme il conviendrait. On espère obtenir des subsides du gouvernement central dans ce but.

Le plus urgent est de mettre les statues et fragments de pierre qui sont dehors dans le jardin à l'abri des intempéries. Il est aisé de mettre les fragments à l'intérieur du musée, mais il n'en est pas de même des statues et des blocs de pierre sculptés. Il faut cependant trouver un moyen de les protéger, en particulier la statue de Bouddha de style Amarāwati trouvée au Bukit Səguntaŋ (5).

---

(1) Cette hypothèse concernant la localisation du Sabadeibai de Ptolémée semble fort plausible, mais elle est à serrer de plus près. Nous espérons y revenir plus tard.

(2) Nous ne pouvons par contre suivre ici l'auteur, car il est, croyons-nous, impossible qu'un toponyme *Sabak* ait pu donner *Zābağ* en transcription arabe. Un tel passage de *s* à *z* serait, sauf erreur, sans exemple. *Zābağ* (< *Zābag*) ne peut que provenir d'une forme *Jāwaka*, nom qui a dû être employé par des non-indonésiens pour désigner des régions étant ou ayant été sous l'hégémonie ou l'influence javanaise, ce qui a pu provoquer des confusions avec l'île de Java elle-même. Qu'on pense par ailleurs au مول جاوه *Mūla Ğāwa* qui doit donc désigner l'île « originelle » de Java.

(3) On ne trouvera pas Karaŋ Bərahi dans l'*Atlas*, mais sa situation approximative est indiquée sur la petite carte jointe par M. Cœdès à son célèbre article dans *BEFEO*, XXX, 1930.

(4) Cf. la photographie dudit musée sur la photographie de la p. 4 de la revue en question.

(5) On trouvera un dessin reproduisant cette statue reconstituée dans *OV*, 1928, pl. I, et des photographies des fragments, pl. 7. Quelques détails sont donnés sur les dimensions de ces fragments dans le même *OV*, p. 126. Deux photos des fragments remis en place se trouvent de plus dans Schnitger, *Archaeology of Hindoo-Sumatra*, pl. I.

Il est également dommage qu'il n'y ait pas d'inventaire des objets déposés dans le musée. Car personne ne sait d'où ils viennent. Dans le jardin devant le musée, il y a entre autres trois pierres portant les inscriptions suivantes :

a. *jaya siddhayā[tra]*;

b. *jaya siddhayā[tra] sarwwasa[twa]*;

c. *jaya siddhayātra sarwwasatwa.*

Selon Schnitger (*The Archaeology of Hindoo-Sumatra*, p. 1), on a trouvé à Təlagā Batu environ 30 pierres portant *siddhayātra*, mais sauf les trois citées ci-dessus, on n'a pu savoir ce que les autres étaient devenues.

Il y a encore une inscription de Bukit Səguntaŋ que nous n'avons pu retrouver, mais qui doit dater d'environ 700 EC. (cf. *Prasasti Indonesia*, II, nº 1*a*).

Parmi les objets se trouvant à l'intérieur du musée, on peut signaler la tête d'un Bouddha en bronze, un Boddhisattwa (?) également de bronze, un Bouddha de pierre [1] et une statue de bois inconnue. Cette dernière a été trouvée dans le Musi près de Kərtapati, mais son âge est indéterminé. S'il s'agit vraiment d'une statue, elle serait importante, car elle pourrait avoir un rapport avec les statues de bois trouvées au Việt-Nam Sud et qui sont maintenant conservées au Musée de Sàigòn. Mais cette statue n'a que 50 centimètres environ de hauteur et elle est donc beaucoup plus petite que celles du Việt-Nam. Enfin, celle de Palembaŋ est pourvue d'un trou rectangulaire dans la partie inférieure du ventre, de sorte qu'il pourrait s'agir d'une figure de proue. Des recherches sont nécessaires.

Il y a encore quelques figurines découpées dans des feuilles d'or qui rappellent nettement celles qui furent trouvées à Tjlaket [Cəlakət] (Java Oriental) et qui sont maintenant au Musée de Djakarta (cf. *OV* 1928, pl. 8) [2].

Il y a enfin une vingtaine de sapèques chinoises dont les années de règne vont de la dynastie des T'ang à celle des Sung (VIIᵉ au XIIIᵉ siècle E.C., la majorité étant du XIᵉ siècle) [3].

Les millésimes indiqués ne signifient évidemment pas que les sapèques ont été apportées à Soumatra durant les années en question, mais le fait qu'il n'y en a aucune des Yuan ou des Ming, permet de conclure, semble-t-il, que ces sapèques ont été apportées avant les Ming, peut-être au début des Yuan, c'est-à-dire à la fin du XIIIᵉ siècle E.C., mais on ne peut évidemment savoir si elles ont été apportées en même temps et l'on ignore même où elles ont été trouvées [4].

---

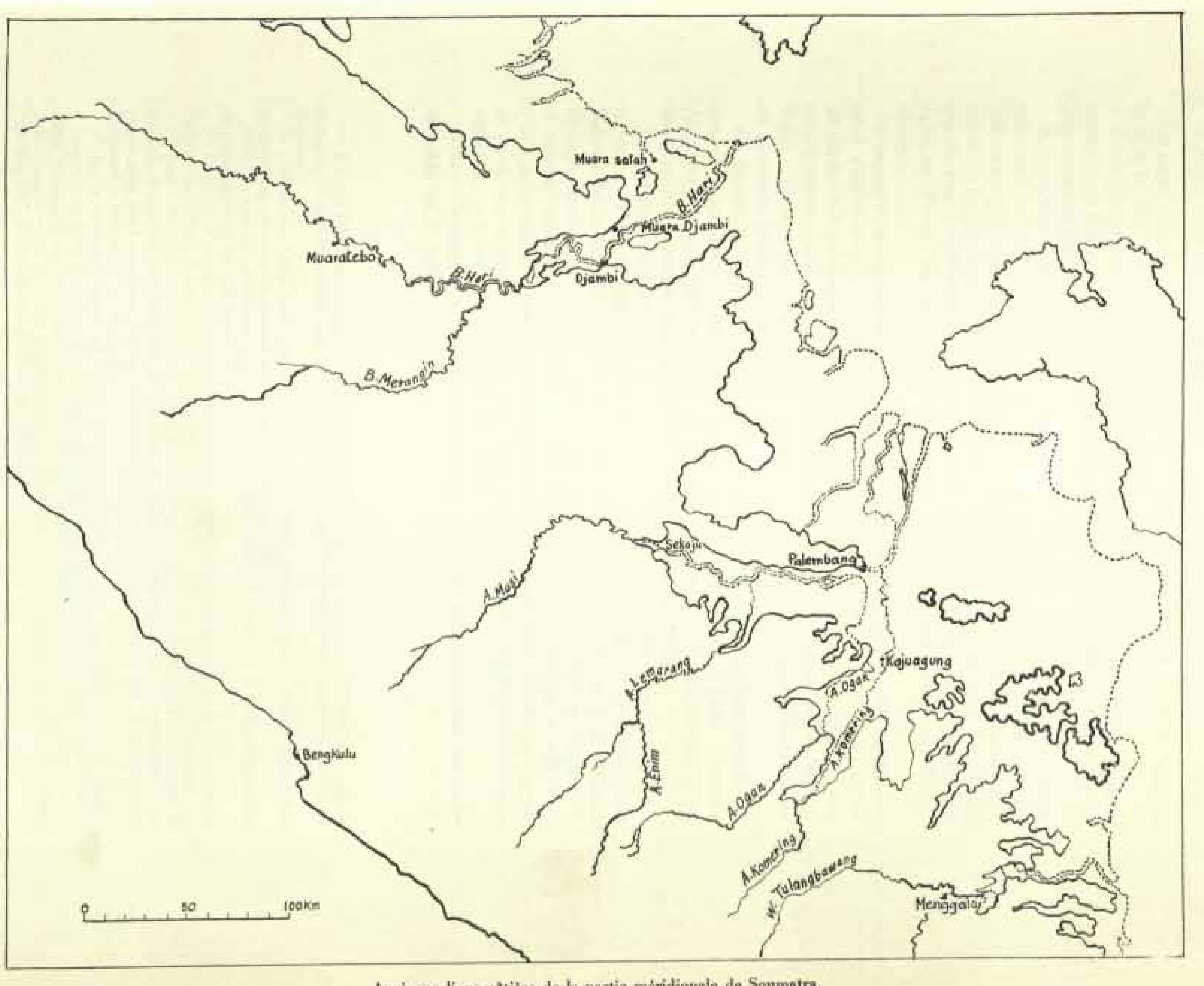
(1) Cf. la photographie de la p. 7 de ce numéro d'*Amerta* et d'autre part Schnitger, *Archaeology of Hindoo-Sumatra*, pl. VI, VII et X. Voir encore *OV*, 1930, pl. 44.

(2) Pour autant que nous sachions, il n'existe aucune reproduction de ces figures en feuilles d'or de Palembaŋ.

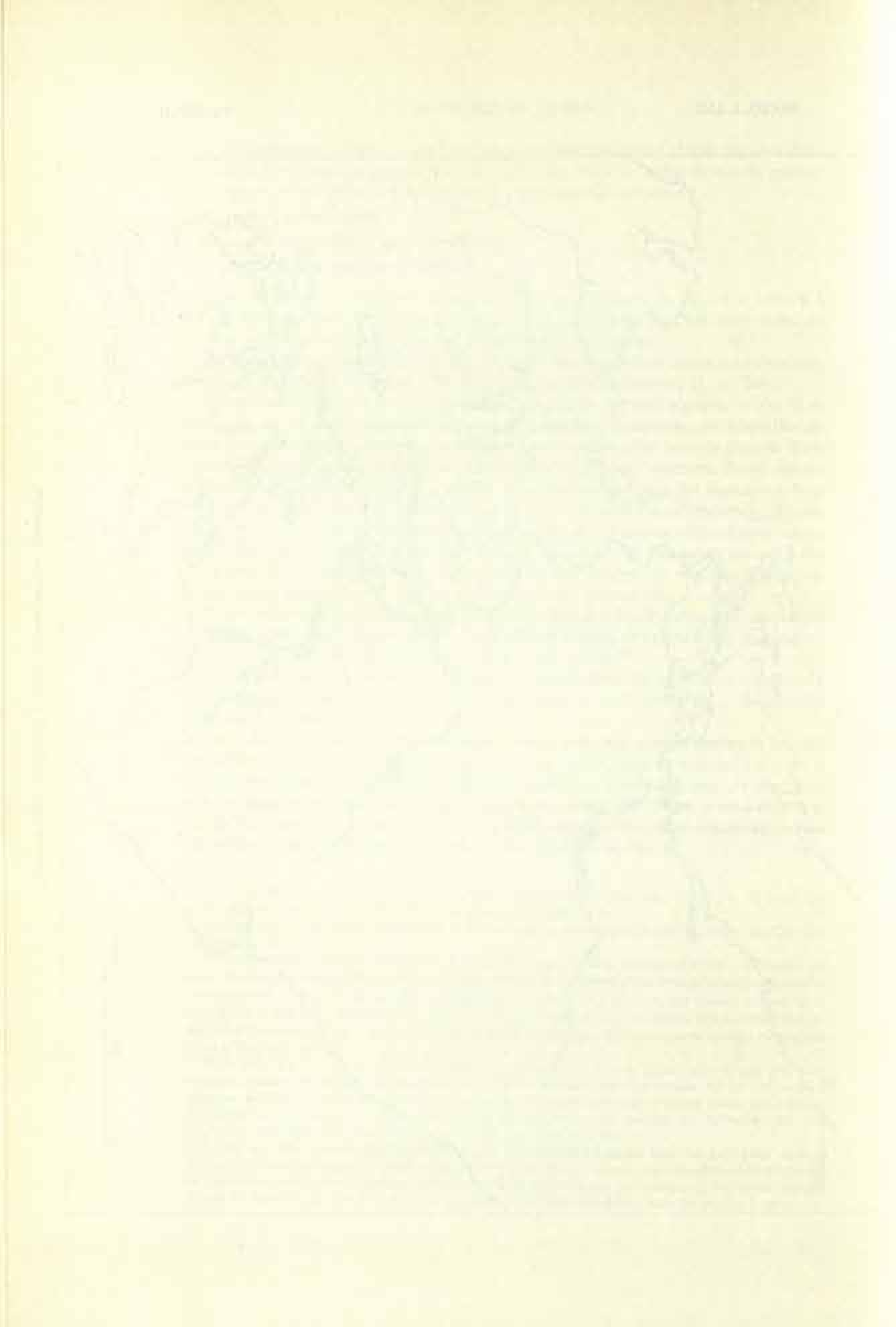
(3) On trouvera le détail des *nien-hao* représentés à la p. 34 de ce numéro d'*Amerta*. Comme c'est nous qui sommes responsable de la lecture des caractères se trouvant sur ces sapèques, précisons ici que celles qui portent la légende 開元通寶 *K'ai yuan t'ong pao* peuvent théoriquement dater des périodes 618-627, 780-805 et 841-846 de la Dynastie des T'ang, ou encore 943-960 de l'époque des Cinq Dynasties. Nous n'avons pas sous la main les ouvrages qui nous permettraient éventuellement d'être plus précis.

(4) A Java, des milliers de sapèques ont été retrouvées, mais il n'en existe, pour autant que nous sachions, aucune étude systématique donnant quels *nien-hao* sont représentés, ni les proportions relatives de pièces retrouvées pour chacun d'eux. En dehors d'un certain nombre conservé au musée de Djakarta, les sapèques, souvent collées ensemble et entièrement recouvertes de vert-de-gris, ont la plupart du temps été retournées aux personnes les ayant trouvées.

A Bali, où elles avaient encore cours jusqu'à l'occupation japonaise (sept ou huit pour un *cent* de florin), elles sont en général assez bien conservées. On s'en sert aussi pour faire divers objets rituels, en particulier les figurines appelées *rambut sədand*. Mais l'achat par les touristes de ces objets, surtout depuis la deuxième guerre mondiale, risque fort de les faire disparaître dans les années à venir.



Ancienne ligne côtière de la partie méridionale de Soumatra.



3. *Bukit Səguntaŋ* (p. 34-35).

Ce nom, rappelle l'auteur, est bien connu, en particulier dans le *Səjarah Melayu* et dans la tradition de la région de Palembaŋ.

En ce qui concerne le nom lui-même, M. Budenani [1] déclara que dans la langue ancienne de Palembaŋ, *guntaŋ* ou, sous sa forme nasalisée, *ŋuntaŋ* a le même sens que *məŋapuŋ* soit « flotter » [2].

Si l'on pense à la situation de Palembaŋ à l'époque de Śrī Wijaya, lorsque cette ville était au bord de la mer, il est fort possible que cette colline qui est le point culminant de l'endroit, ait été vu du côté de la mer (le flanc de ce côté étant abrupt) comme « flottant » sur l'eau. Et il est possible que le Bouddha de style Amarāwati qui dépasse 3 mètres de haut, ait été autrefois au sommet de la colline comme un signe avertissant les voyageurs qu'ils étaient arrivés au centre sacré du Bouddhisme.

Il est maintenant impossible de savoir où cette statue a été trouvée exactement, ainsi d'ailleurs que les autres objets provenant de ce site. Bien que la colline ait été fouillée plusieurs fois par Schnitger et une fois par le Service archéologique, sans résultat d'ailleurs, on ne peut retrouver maintenant la place exacte de ces fouilles. Tout ce travail a donc été inutile et si l'on veut maintenant entreprendre de nouvelles fouilles, il faudra les faire sur toute la colline [3].

En dehors de tombes récentes, on trouve sur la colline deux tombes considérées comme *kəramat* [4]. Il est curieux que l'une d'elles, attribuée à Ratu Səkandar Alam ou Iskandar Zulkarnaīn [5] ne soit pas dans l'axe Nord-Sud comme il est usuel pour les tombes musulmanes en Indonésie, mais Est-Ouest.

Inversement, la deuxième tombe, attribuée à une *Tuan Putri* ou *Putri Cina* ou encore *Putri Campa* [6] est dans la direction correcte. Elle est pourvue d'une inscription arabe faite, semble-t-il, avec de la peinture noire, mais la position de cette inscription — trop proche du mur du bâtiment recouvrant les tombes — et aussi le manque de lumière, empêchèrent d'en déchiffrer quoi que ce soit.

Il y a, en dehors de ces deux tombes *kəramat*, de nombreuses tombes modernes et aussi des briques anciennes éparpillées un peu partout, tandis qu'à certains endroits, on reconnaît les restes d'un mur.

Avant d'entamer de nouvelles recherches, il faudra donc une mise sur carte détaillée de la colline.

---

(1) Il s'agit d'un fonctionnaire du Service de la Culture (*Dinas Kebudajaan*) à Palembaŋ, natif de la région, et qui est en outre une des rares personnes à pouvoir lire différents alphabets du Sud de Soumatra.

(2) L'élément *sə-* dans *Səguntaŋ* est l'affaiblissement de la particule *si* qui est utilisée dans le Sud de Soumatra, entre autres dans de nombreux noms de montagnes.

(3) Cf. la carte du site ajoutée par Perquin à son article dans *OV*, 1928, pl. I, comme illustration de son rapport, p. 123-128 du même *OV*.

(4) Ce terme, d'origine perso-arabe, désigne en Indonésie un lieu (tombe, etc.) considéré comme « sacré » ou « saint » et donc doué de vertus particulières, ce qui fait que l'on y va en pèlerinage.

(5) Noms d'origine arabe que revêt Alexandre le Grand aussi en Indonésie. C'est dire assez le caractère légendaire de l'attribution du tombeau en question, bien que certains personnages historiques aient porté également ce nom. La carte de Perquin citée plus haut à la note 3 ne donne pas l'orientation correcte de cette tombe.

(6) Sur la carte de Perquin déjà citée, cette tombe est attribuée à *Tuan Putri Kəmbaŋ Dadar*. Les titres de *Putri Cinā* et de *Putri Campā* sont bien connus dans des traditions javanaises relativement récentes. Nous avons mentionné la tombe de *Trāwulan* dans l'Est de Java, attribuée à une Putri Campā et qui est datée de 1370 Śaka = 1448(-49) EC. Cf. *Études Javanaises*, I, *BEFEO* XLVIII, 1957, 414 (millésime de Trāwulan VIII).

4. *Batu Ampar.*

Ce site, situé sur la rive gauche du Musi, dans la partie orientale de la ville, doit son nom à des pierres qui ne sont visibles que lorsque l'eau est basse. Le terrain est ancien (pleistocène), et devait former une île avant que n'apparaissent les terrains alluvionnaires.

Selon une légende, les pierres plates [*batu* (*h*)*ampar*] qui sont à peu près carrées, seraient des sacs de riz qui auraient été jetés là par un capitaine de navire [1]. On peut donc penser qu'il y avait autrefois un port à cet endroit. Il y a d'ailleurs des pierres et des restes de murs. Mais ces traces du « port » ne sont pas très anciennes et doivent dater d'une époque où les alluvions s'étaient déjà accumulées et où le Musi coulait comme de nos jours à cet endroit. Par suite des méandres que forme la rivière, s'il y a eu un port avant que le Musi n'y coule, les traces en ont complètement disparu.

Derrière ce port fluvial, le terrain est assez haut (l'île dont nous venons de parler) et l'on y trouve quelques tombes qui ne sont pas anciennes non plus. Mais il y a à côté des briques plus grandes que celles des tombes et qui sont donc anciennes. Elles pourraient provenir de monuments datant de l'époque où le site était une île. Seules des fouilles systématiques pourront apporter plus de précisions à ce sujet.

5. *Tjandi Angsoka* [Candi Aŋsokâ].

Ce site, situé en pleine ville, rien que par son nom, prouve qu'il a dû s'y trouver un monument pré-musulman. Cette supposition est confirmée par des fragments de pierres sculptées en forme de makara retrouvées par Schnitger. On y trouve une tombe considérée par la population comme celle de Amaŋkurat ce qui d'ailleurs ne correspond pas à la carte de Westenenk (*Djâwâ*, I, 1921, p. 7) [2]. Il y a aussi des pierres dont l'ornementation pourrait remonter au XIe ou XIIe siècle.

Une autre tombe, certainement moderne, s'y trouve aussi, qui a des *maesan* [3] de bois gravés très finement, dans un style que l'on rencontre souvent dans cette région. Bien que les habitants prétendent qu'il n'y a aucun autre monument ancien, il est évident qu'il n'en est pas ainsi, car on trouve des pierres répandues parmi les hautes herbes qui recouvrent tout le site et parmi lesquelles on a pu reconnaître les restes d'un mur.

6. *Muara Djambi* (p. 45).

Ce paragraphe rappelle que le site de l'actuel Muarâ Jambi (distinct de la ville de Jambi, maintenant à l'intérieur des terres au bord du fleuve Bataŋ Hari),

---

(1) Le « nom » que la légende locale donne à ce capitaine de navire est *Dam Puhawaŋ* qui veut dire lui-même « capitaine de navire » et n'est donc pas un anthroponyme, mais un titre. Cf. ce que nous avons dit à ce sujet dans *EEI*, IV, *BEFEO*, XLVII, 1955, 133, note 1, et surtout dans *Études Sino-Indonésiennes*, I, *BEFEO*, L, 1960, p. 27, note 5.

(2) Ce nom est peut-être assez récent et semble dû à une correction faite par un habitant de Palembaŋ s'intéressant à l'histoire de son pays. Les noms indiqués par Westenenk sur sa carte sont « Madyan Sako » et « Pangeran Majalil », dont le premier est évidemment une forme plus ou moins aberrante du nom actuel du site.

(3) Nous employons le mot javanais *maesan* parce que c'est le terme le plus courant à Java et que nous y avons consacré une note dans *Et. Jav.*, I, *BEFEO*, XLVIII, 1957, 357, note 2. Le mot qui semble le plus usuel à Soumatra est *nisan* qui dérive directement du persan *nišān*.

était autrefois au bord de la mer [1]. Le nom d'une petite rivière, Malayu [2], qui coule à côté du village, rappelle ce même nom de l'époque de Śrī Wijaya ainsi que le « Pamalayu » de l'époque de Kərtanagara [3]. On trouve dans la région des sculptures rappelant le style de Siŋåsari, de sorte qu'on est tenté de relier Muarå Jambi avec Malayu. Ceci d'autant plus que la situation de cette localité est, pour ainsi dire, l'accès des régions de l'intérieur (que l'on pense à l'Amoghapāśa de Rambahan qui date de l'époque de Kərtanagara) [4].

Il faudrait certainement faire sur ce site des fouilles sérieuses, car on trouve autour de Caṇḍi Tingi de nombreuses petites collines qui semblent recouvrir quelque chose, alors que des briques sont éparpillées partout, quelquefois en tas ou encore en groupes ordonnés. Il est malheureux que les fouilles de Schnitger à Tiŋgi, Gumpuŋ et Astanå (et autres lieux) aient été assez superficielles et ressemblent plutôt à celles d'un « chercheur de trésor » qu'à autre chose. Beaucoup plus intéressantes du point de vue archéologique sont les recherches de Adam (*Oudheden te Djambi* [« Antiquités à Jambi »], dans *OV*, 1921) lesquelles, bien qu'incomplètes, sont fort utiles pour aller plus loin.

7. *Solok Sipin* [*Djambi*] (p. 36).

C'est de ce site que proviennent quatre grands makara dont deux sont conservés au Musée de Djakarta. L'un d'eux porte une courte inscription avec le millésime 986 Ś. [5]. On y a trouvé également une statue de Bouddha d'un style très ancien (Gupta ?) [6]. Il reste encore un stūpa dans le village dont le style, ancien, pointe vers Java Central. Tout ceci montre qu'il y a ici des restes archéologiques extrêmement importants qu'il faudra étudier. Dans la forêt se trouvent des monticules contenant des briques, ce qui indique l'existence de monuments anciens à cet endroit.

Étant donné la grande taille des makara retrouvés, s'ils faisaient partie d'un monument, ce dernier devait être beaucoup plus grand que le Prambanan ou le Bårå Buḍur.

8. *Piagam di Mandiangin* (*Sarolangun*), « La charte de Mandiaŋin (Sarolaŋun) », (p. 36).

---

[1] On trouvera Jambi dans l'*Atlas*, blad 13, G. 5, mais Muarå Jambi, plus au Nord, n'est indiqué que sur la carte de la p. 30 du n° 3 d'*Amerta*, en dehors de Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, pl. XXI.

[2] Pour autant que nous sachions, la seule carte publiée où cette rivière de *Malayu* soit indiquée, se trouve dans Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, pl. XXI.

[3] Le *Pamalayu* est le nom donné à l'expédition envoyée par Kərtanagara contre le pays de Malayu en 1197 Śaka/1275 EC et qui est mentionné aussi bien dans le *Nāgarakərtāgama* (41, 5 *c/d*) que dans le *Pararaton* (2ᵉ éd., p. 24, lignes 26-28; trad. néerl. p. 79).

[4] Cette inscription datée de 1208 Śaka = 22 août 1286 EC. que nous appelons Dharmmāśraya, du nom de la fondation qui y est citée, se trouve sur le socle d'une statue d'Amoghapāśa envoyée par Kərtanagara au roi de « Malāyū » qu'il considérait comme son vassal. Elle est en vieux malais avec une strophe en sanskrit (cette dernière encore indéchiffrée). Cf. notre *EEI*, III, n° E. 10 et *EEI*, IV, 99-101 où la partie en vieux malais est intégralement transcrite.

[5] Lecture publiée dans *NBG*, 1902, 34-35, où Brandes déclare d'ailleurs que le chiffre des unités est « douteux ». Nous ne savons s'il veut dire « indistinct » ou bien si c'est qu'il n'est pas sûr de la valeur du signe. L'inscription est maintenant introuvable. Personnellement, nous croyons qu'elle doit se trouver sur un des makara restés *in situ*, car si l'un des deux qui sont conservés au musée de Djakarta avait porté une inscription, comme l'indique l'Inventaire (*OV*, 1914, 129, n° 138), il devrait en rester au moins des traces, ce qui n'est pas le cas.

[6] Voir une photographie dans *OV*, 1921, face à la p. 195, fig. 9 et 10. Les autres photographies de cet article reproduisent des objets trouvés dans la même région.

Il s'agit d'une plaque d'argent qui, ayant été pliée en huit, s'est brisée le long des plis en huit fragments dont un est malheureusement perdu. Elle est cependant assez récente puisqu'elle porte un millésime javanais 1729 S.J. correspondant à 1802 E.C. Elle a été délivrée par un souverain de Palembaŋ qui se nomme Kaŋjeŋ Sultan Ratu à son vassal Ki Dipati Murttana. Une grande partie du texte correspond exactement à la charte donnée par le même Sultan Ratu au Dipati Rupit et qui a été trouvée à Rawas (voir Brandes, *Nog eenige Javaansche piagĕms*, etc., *TBG*, XXXI, 1886).

Il s'agit de divers règlements que le Dipati en question doit appliquer : sur les dettes de commerce, les jeux de hasard, les combats de coqs entre les habitants de Palembaŋ et ceux du village. Les délinquants devront être envoyés par le « prawatin » à Palembaŋ [1]. Les voleurs devront restituer les objets volés à leur propriétaire pour une valeur multiple et ils seront astreints au travail forcé.

Un détail intéressant est qu'il est précisé que les enfants bossus, nains, jumeaux ou qui présentent une étrangeté quelconque, devront être remis au Sultan [2].

9. *Daerah Pasemah*, « Région de Pasəmah ».

A. *Megalithikum* (p. 37-38).

On trouve d'abord sous A, « Megalithikum », la description d'objets lithiques d'âge probablement relativement récent et qui sont, à la suite de Van der Hoop, nommés « mégalithes ».

A Kəban, se trouvent deux pierres sculptées dont l'une a une silhouette en pyramide à degrés avec une base carrée, la partie médiane étant octogonale et la partie supérieure arrondie. Cette forme se retrouve dans différentes pierres à Java appelées tantôt « liŋga », tantôt « colonnettes » [3].

Ces deux pierres sont enveloppées dans une longue étoffe blanche et déposées dans un petit sanctuaire qui a, selon le descripteur, la forme du *saŋgah kəmulan* balinais qui est destiné au culte des ancêtres.

Un détail intéressant est que lorsque les semis de riz sont terminés, les deux pierres en question sont descendues du sanctuaire, et lavées dans de l'eau mélangée à une variété d'orange et à de l'huile. Après ce bain rituel des pierres, on les enveloppe dans une nouvelle étoffe et l'on fait un repas communiel (*səlamətan*).

Karangindah [Karaŋ Indah]. Une pierre représentant un personnage monté sur un éléphant appelé *Putri* (« Princesse ») par la population, et qui est considérée comme une sœur cadette de Si Pahit Lidah (« Langue amère ») qui aurait été transformée en pierre [4].

Tinggihari [Tiŋgi Hari].

Le plus intéressant est ici une pierre levée (menhir) sculptée, représentant un personnage accroupi sur les épaules d'un autre. Elle est malheureusement mutilée. D'autres statues semblent se trouver dans la forêt.

---

(1) Sur le mot *prawatin* et ses variantes, voir *Études Soumatranaises*, I, dans *BEFEO*, L-2, 1962, p. 279, note 5.

(2) Cf. ce que nous avons dit à ce sujet dans *EEI*, IV, *BEFEO*, XLVII, 1955, 243, note 5.

(3) Si nous comprenons bien (aucune photographie n'est publiée), il s'agit en fait de la représentation en raccourci d'un symbolisme analogue à celui du Bārā Buḍur, soit le passage du monde formel (carré et octogone) à l'informel, *arūpadhātu*, symbolisé par une forme arrondie.

(4) Ce Si Pahit Lidah est un personnage légendaire dont les exploits semblent surtout localisés dans le Sud de Soumatra. On y montre même sa tombe, près du lac Ranaw.

Tandjungara [Tañjuŋ Ara].

Deux « chambres de pierre » ornées de peintures en partie effacées. Les couleurs employées sont : gris, rouge, jaune, noir et blanc.

Tegurwangi [Təgur Waŋi].

Dans cette région se trouve un groupe de mégalithes appelé par Van der Hoop « cimetière ». Il y a des statues, des dolmens, des pierres levées, etc. Plusieurs pierres ont disparu depuis la visite de Van der Hoop.

Belumai [Bəlumay].

Ici ne furent inspectés qu'une statue et un mortier en pierre.

La première est du type usuel dans la région de Pasəmah : yeux ronds exorbités, nez large, bouche élargie en un rire, lèvres charnues [1].

B. *Neolithikum* (p. 38).

A Bungamas [Buŋa Mas], un atelier néolithique entre la route et la voie de chemin de fer. De nombreux néolithes se trouvent encore sur place, mais un grand nombre a été utilisé pour refaire la route.

C. *Paleolithikum* (p. 38-39).

Sungai Kikim dan sungai Saling « Les rivières Kikim et Saliŋ ».

Sur les bords de la rivière Kikim et de son affluent le Saliŋ ainsi que dans leur lit, furent trouvés divers objets paléolithiques dont certains sont en bois fossilisé, en calcaire ou en chalcédoine.

Selon H. R. van Heekeren, les paléolithes du Saliŋ et du Kikim sont apparentés à la culture de Patjitan [Pacitan] à Java, mais non identiques.

10. *Djapara* (*daerah Ranau*) (p. 39).

A peu de distance de la partie Sud-Est du lac Ranaw, près de Japarā, se trouvent les restes d'un Caṇḍi déjà cité dans la littérature (*Inventaire*, dans *OV*, 1914, No 132), mais qui n'a jamais été étudié, ni même décrit sérieusement.

Ces restes sont maintenant au milieu d'une plantation de caféiers. Un grand nombre de pierres de la partie inférieure du soubassement est encore en place. Les dimensions sont environ 10 m × 10 m. Il y a encore au-dessus des pierres dont la forme suggère qu'elles faisaient partie du corps du Caṇḍi.

Le rédacteur de ce paragraphe considère que ce Caṇḍi est l'un des plus anciens de l'Indonésie, car il est presque sans ornements et rappelle par sa forme les Caṇḍi les plus anciens du Centre et de l'Est de Java (Sâŋgâriti, Gunuŋ Gaŋsir, Sumbər Nanas).

Des recherches plus poussées pourraient peut-être décider si ce Caṇḍi a un rapport ou non avec Śrī Wijaya. D'autre part, sa situation à proximité (25 km) de l'inscription de Bawaŋ, pose certains problèmes.

11. *Prasasti Bawang* (*daerah Ranau*) (p. 39).

Ce paragraphe décrit la stèle trouvée à Bawaŋ et autour de laquelle gisent éparpillées des pierres taillées qui semblent provenir d'un monument. Les circonstances ne permirent pas d'examiner l'inscription comme il convenait. On put seulement

[1] Pour des reproductions de plusieurs statues de Pasəmah, voir surtout les huit pages de photographies illustrant un article de Westenenk dans *OV*, 1922, 33-37.

déterminer que le chiffre des centaines du millésime est bien un 9, qu'il y a des expressions nettements malaises, mais que les éléments de la date, en particulier l'emploi du *wuku*, sont javanais.

On y trouve de plus le titre de *Śrī Haji* qui est moins élevé que celui de *Mahārāja*, et enfin un toponyme, *Hujuŋ Laŋit* [1].

12. *Pertulisan Talang Padang* (*Teluk Betung*) [Talaŋ Padaŋ, Təluk Bətuŋ], (p. 40).

Cette inscription est située à une certaine distance de Talaŋ Padaŋ, au village de Batu Bədil (nom qui désigne un mégalithe d'environ 3 × 1 × 0,80). A quelque distance de ce Batu Bədil se trouve l'inscription, renversée par terre avec la face inscrite tournée vers le haut (on ne sait si l'autre face est inscrite, mais c'est peu probable). La pierre mesure 1,85 × 0,72 × 0,55. Les lettres ont environ 5 centimètres de haut. Elle compte dix lignes. A la partie inférieure est gravé un lotus analogue à celui sur lequel se tiennent les statues de déités.

Bien que les lettres soient grandes, la partie médiane de l'inscription est très ruinée, de sorte que la lecture en est difficile. On a pu seulement déterminer qu'il s'agit d'une inscription en sanskrit (*namo bhagawate* à la ligne 1 et *swāhā* à la ligne 10). Il n'y aucun millésime, mais la forme des lettres indique la fin du IXe ou le début du Xe siècle [EC.].

Les formules du début et de la fin semblent bien indiquer qu'il s'agit d'une sorte de *mantra*. Il est par contre difficile de savoir s'il s'agit d'un texte bouddhique ou śiwaïte, bien que le premier soit plus probable. Il faut espérer que cette inscription pourra être déchiffrée intégralement [2].

Dinas Purbakala Republik Indonesia. Laporan Tahunan 1950, « Service Archéologique de la République Indonésienne. Rapport Annuel 1950 », Djakarta, 1952, 37 p. de textes, 21 illustrations dont 17 photographies (en indonésien).

Suivant le modèle des *OV* d'avant la guerre, ce Rapport annuel, signé par A. J. Bernet Kempers, alors Directeur p. i. du Service, est divisé en paragraphes traitant successivement les sujets suivants (p. 1-9) :

§ 1. Détails administratifs;
§ 2. Résumé des missions entreprises;
§ 3. Conservation et loi sur les monuments archéologiques;
§ 4. Rapport du service de reconstruction;
§ 5. Rapport du préhistorien;
§ 6. Rapport de l'épigraphe;
§ 7. Trouvailles;
§ 8. Travaux du Bureau central;
§ 9. Photographies;

---

[1] Nous abrégerons la description de cette stèle que nous appelons maintenant, d'après le toponyme qui s'y trouve, inscription de Hujuŋ Laŋit, car nous venons d'y consacrer un article spécial. Voir *Études Soumatranaises*, I, dans *BEFEO*, L-2, 1962, 275-288, où l'on trouvera aussi une petite carte de la région.

[2] Nous avons parlé incidemment de cette inscription dans l'article cité à la note précédente où l'on trouvera en outre une carte donnant sa situation. On consultera par ailleurs la photographie p. 40 de ce numéro d'*Amerta*.

§ 10. Dessins;
§ 11. Bibliothèque et collections;
§ 12. Publications;
§ 13. Recommandations.

On trouve ensuite un rapport (p. 10-21) sur l'activité de la section archéologique du Service de la Culture (à Yogyâkartâ) entre le 19-XII-1948 et le 31-XII-1950, c'est-à-dire à partir de la deuxième attaque lancée par les troupes néerlandaises contre la République Indonésienne à Yogyâkartâ, jusqu'au transfert de la souveraineté. Il est signé par M. Soewarno qui était le fonctionnaire le plus ancien resté sur place.

On a ici une idée non seulement des destructions dues, directement ou indirectement, aux combats dans le Centre et l'Est de Java, mais aussi du travail qui put être fait lorsque les combats cessèrent, en particulier dans le complexe de Prambanan, de Plaosan, de Bañu Nibâ et de Ratu Bâkâ, avec des indications techniques, en particulier en ce qui concerne la reconstruction.

Quelques détails sont donnés sur la poursuite des travaux d'anastylose au temple de Śiwa de Prambanan (p. 15-16) et sur les recherches effectuées en 1943-1944 pour regrouper les pierres appartenant aux temples de Brahma et de Wiṣṇu du même complexe. Les événements et le manque de personnel ne permirent de reprendre ces recherches qu'en janvier 1950. Les travaux pendant cette année-là consistèrent surtout en assemblages d'essai de certaines parties de ces deux temples, ce qui fit ressortir plusieurs différences avec le temple de Śiwa.

En ce qui concerne les templions au nombre de 224 entourant les temples principaux, comme beaucoup d'entre eux se ressemblent énormément, il n'est pas toujours possible de retrouver les pierres d'un temple donné, car elles sont souvent trop loin du templion auquel elles ont appartenu. Il apparut impossible de reconstruire entièrement le templion 5 de la rangée I et seul le soubassement et le corps du caṇḍi purent être reconstitués.

Recherchant un templion qui pourrait être reconstruit afin de servir d'exemple, le choix tomba sur le 1er templion de la rangée II dont le soubassement avait encore toutes ses pierres ornées alors que les pierres accumulées au-dessus semblaient en nombre suffisant.

Les assemblages d'essai donnèrent des résultats satisfaisants, de sorte que l'anastylose sera possible. Mais il fallait, pour éviter un affaissement dans l'avenir, renforcer d'abord le soubassement en le posant sur une couche de béton de 20 à 25 centimètres, ce qui fut fait.

Il avait été question de réparer le templion 43 de la rangée I, mais en examinant les pierres retrouvées, il apparut que la plupart appartenaient au templion 42 de la même rangée, de sorte que c'est vers ce dernier que l'attention se porta. Un fait curieux est que beaucoup des pierres retrouvées sont sans ornementation. Lorsque ce templion sera reconstruit, il sera clair que le complexe de Lârâ Joŋgraŋ n'a jamais été terminé, ce qui se voit, non seulement au nombre de pierres non ornées, mais aussi au fait qu'un certain nombre d'entre elles ne sont pas encore habillées.

Complexe du Plaosan. De grandes difficultés ont été rencontrées dans le tri des pierres du Caṇḍi principal Sud du complexe de *Plaosan Lor*. Les travaux d'assemblages d'essai sont en cours.

Au *Plaosan Kidul*, les travaux d'anastylose des templions de la rangée de devant, à droite du chemin d'entrée, se poursuivent. Malheureusement, le manque de

données dans certains cas et l'impossibilité de se procurer la sorte de ciment nécessaire retardent les travaux. Mais les assemblages d'essai continuent.

Bañu Nibâ. Les travaux de reconstruction se poursuivent malgré la perte d'un grand nombre de pierres originales, surtout du corps du caṇḍi, mais le coin S.W. ayant pu être reconstitué avec des pierres originales, les données étaient alors suffisantes. Les travaux se poursuivent.

Ratu Bâkâ. Les assemblages d'essai des Gopura I et II étant terminés, on a procédé à la reconstruction du Gopura I.

Des fouilles faites du côté Est du « Paṇḍâpâ » permirent de retrouver un gopura de 90 centimètres de large et 1,90 mètre de haut qui fut assemblé sur le sol à l'endroit où il était. Les travaux continuent.

Trouvailles (p. 18-19). Parmi les trouvailles signalées dans ce rapport, nous mentionnerons, en dehors de quelques bijoux en or, une plaque de même métal trouvée par un habitant du village de Ratu Bâkâ et portant trois lignes d'écriture.

On trouve ensuite un article en anglais dû à H. R. van Heekeren : *Rock paintings and other prehistoric discoveries near Maros (South-West Celebes)*, [p. 22-35] avec de nombreux dessins.

Cet article étant en anglais, nous ne donnerons ici que le titre des paragraphes :

1. The Toale problem :
   a. The Toale and Toalean culture;
   b. The cave-fauna;
   c. Rockpaintings in Indonesia and the surrounding area.
2. Preliminary investigations.
3. The tertiary limestone mountains of Maros.
4. The examination of the Pattae-cave :
   a. Situation;
   b. Excavations;
   c. Finds.
5. The discovery of the rock paintings :
   a. The Pattae-cave;
   b. The Burung-cave;
   c. The Djarie cave.
6. The cemented band in the Burung cave.
7. Conclusions and speculations.
8. Dating.
9. Spread and relations.

Les reproductions photographiques sont assez nettes et forment un complément bienvenu aux explications du texte, ainsi que les dessins.

Dinas Purbakala Republik Indonesia. Laporan Tahunan 1951-1952, Djakarta, 1958, 35 p. de texte et 70 figures dont 67 photographies (en indonésien).

Ce rapport, terminé en août 1957, est dû au nouveau directeur p.i. du Service archéologique, Dr R. Soekmono [Sukmânâ].

Il est fait sur le même plan que le précédent sauf le § 13 qui est intitulé « Divers ».

Du § 4, consacré aux travaux de reconstruction (p. 8-25), nous signalerons ici, au complexe de *Prambanan*, la continuation des activités au temple de Śiwa où pendant les deux années du rapport, on enleva les échafaudages et l'on put encore remettre à leur place quelques fragments retrouvés entre temps.

Les recherches aux temples de Brahma et de Wiṣṇu furent conduites parallèlement et plusieurs parties purent être assemblées sur le sol, en particulier pour le temple de Brahma dont moins de pierres manquent qu'au temple de Wiṣṇu.

Les recherches au templion nº 1 (rangée II) du même complexe de Lârâ Joŋgraŋ furent continuées, mais furent arrêtées avant la fin de l'année 1951 pour que tous les efforts soient consacrés au temple de Śiwa.

En 1952 (1) le travail reprit au templion II/1 et il fut possible de reconstruire la cella avec toute la certitude désirable, les dimensions originales ayant pu être déterminées.

En nettoyant les pierres, on en trouva une où est peinte en rouge la silhouette du sommet du templion lui-même. Certaines petites différences montrent qu'on a modifié le projet original au moment de la construction. Malgré des demandes faites de divers côtés, il fut impossible de faire photographier cette pierre. On se résolut à recouvrir le tracé peint avec de la craie et une photo fut ainsi faite. Malgré ce que cette façon de faire a de peu satisfaisant, il a paru préférable de publier cette photo à côté du sommet du templion, afin de donner à ceux qui n'ont pas l'occasion de se rendre sur place, la possibilité de faire la comparaison entre les deux (2).

Une tête de Kala [Banaspati] qui se trouvait au Musée Sânâ Budâyâ [à Yogyâkartâ] et qui provenait de ce templion, put être échangée et être remise à sa place. La reconstruction n'est pas encore terminée.

Les recherches faites au temple principal Sud du complexe de *Plaosan Lor* permirent de déterminer avec certitude la forme originelle de la partie extérieure.

Bien que le plan soit dans ses grandes lignes semblable à celui du Caṇḍi Sari, il y a cependant quelques différences intéressantes dans la façon dont chaque monument a été construit.

Des progrès furent faits dans la reconnaissance des murs des trois chambres, bien que plus de pierres originales manquent que ce n'est le cas pour l'extérieur.

Pour les autres parties de ce temple, des recherches sont encore nécessaires, car beaucoup de pierres sont mélangées à celles d'autres monuments. Plusieurs dizaines de pierres appartenant au carrelage des chambres purent être remises à leur place. La place de l'escalier a aussi été retrouvée et l'on a pu déterminer que cet escalier était en bois, ce qui explique qu'il ait complètement disparu.

En 1952, les recherches ont porté sur les fondations du Caṇḍi Sud de ce complexe. De la différence de couleur de la terre, on a pu déduire que l'on avait creusé en dessous du sol vierge pour asseoir les fondations et ce, jusqu'à une couche de

---

(1) Dans l'original, les parties se rapportant à 1951 et à 1952 sont séparées dans chaque paragraphe. Il nous a paru préférable de grouper les données se rapportant aux deux années à chaque site archéologique.

(2) Cf. les figures 12 et 13 de ce *Laporan Tahunan* qui sont malheureusement bien peu nettes, surtout la première, ce qui est dommage, car la comparaison du projet et de sa réalisation est particulièrement intéressante.

« padas » à environ 2,40 mètres de profondeur. Cette fosse était plus large d'environ 2 mètres que le soubassement du Caṇḍi et fut remplie de grosses pierres de la rivière, de sorte que l'on obtint ainsi une couche solide de 2 mètres d'épaisseur environ. Par-dessus, on trouva une couche de petites pierres allant à peu près jusqu'au niveau du sol vierge.

Au-dessus de ce sol vierge, on trouva une épaisseur d'environ 1,75 mètre consistant en débris de pierres mélangés à de la terre (quelque 60 cm) et enfin de la terre seule.

C'est sur cette base que furent faites les fondations qui comprennent deux parties. L'une consiste en deux couches de pierres blanches d'environ 75 centimètres. La partie supérieure d'environ 1,10 mètre de haut comporte quatre couches de pierres en marne blanche recouvertes d'andésite [1].

En ce qui concerne le complexe de *Plaosan Kidul*, on a continué en 1951 les recherches entreprises pour retrouver la forme originelle de quelques parties de deux templions (V/8 et IV/5). Ces templions font partie des seize templions sur deux rangées qui se trouvent devant trois rangées de stūpa.

D'après les éléments retrouvés, il semble que tous les templions aient eu la même forme. Ils ont permis de faire un dessin de reconstitution, mais il n'est pas encore possible d'en entreprendre la reconstruction.

En 1952, les travaux furent arrêtés. On fit des recherches dans les villages voisins pour retrouver des pierres qui permettraient de combler les lacunes, mais les résultats furent insuffisants.

Vers la fin de l'année, un paysan qui travaillait à rendre sa rizière plus profonde, à l'Ouest du village de Plaosan et à environ 126 mètres du mur extérieur d'enceinte du complexe de Plaosan Lor, découvrit des pierres en marne blanche encore bien ordonnées dans leur position ancienne. On put déterminer qu'il s'agissait des restes d'un mur destiné à contenir la terre suivant un axe Nord-Sud et parallèle à l'enceinte du complexe.

Complexe de Ratu Bākā. En 1951, on a continué la reconstruction du Gopura I et il reste à ajouter le plafond. Comme on ne peut être sûr de la forme exacte de ce plafond, il sera fait en béton, afin de bien montrer qu'il n'est pas original.

En 1952, la reconstruction du Gopura I a touché à sa fin. Des détails techniques sont donnés sur cette reconstruction.

Dans la même année, l'attention se tourna vers l'espace compris entre le mur d'enceinte du paṇḍāpā et la partie basse contenant les Gopura et le bassin. On y trouva un grand nombre de pierres en andésite entassées les unes sur les autres. Ces pierres furent transportées dans un espace libre afin de permettre des assemblages d'essai. On découvrit ainsi les restes d'un bâtiment consistant en deux couches d'andésite reposant sur une couche de marne blanche. Le coin S.W. est encore dans son état original et l'on avait ainsi une indication importante. Les assemblages d'essai permirent, étant donné que l'on disposait d'environ 80 p. 100 des pierres, de déterminer la forme du bâtiment en question.

Ces pierres apparurent provenir du soubassement d'un bâtiment genre *balai* [2] lequel a entièrement disparu, parce qu'il était en matériaux non durables. Il

---

(1) Voir la coupe du principal caṇḍi de Plaosan Lor à la fig. 70 de ce *Lap. Tah.*

(2) *Balai*, qui est un mot répandu dans toute l'Indonésie (et même en Polynésie où il signifie « maison », cf. le maori *whare*, etc.) désigne ici un bâtiment sans murs, donc un soubassement en pierres (à l'époque actuelle en ciment) avec un toit reposant sur des piliers.

devait être divisé en plusieurs pièces avec des murs de 23 centimètres d'épaisseur environ. Comme aucune pierre de ce mur n'a été retrouvée, il faut croire qu'il était en bois ou en marne blanche.

Les fouilles révélèrent entre autres deux plaques, l'une de bronze recouverte d'argent et l'autre en or, toutes deux inscrites [1].

Banjunibo [Bańu Nibâ].

En 1951, la reconstruction du Caṇḍi Bańu Nibâ dans le village de Tjepit [Cəpit], a continué, ainsi que pendant quelques mois en 1952. Si les dimensions de la cella ont pu être exactement déterminées, le nombre de pierres manquantes a empêché de reconstruire plusieurs murs.

Bârâ Buḍur. En 1951, on entreprit des recherches pour savoir s'il y avait un monastère à proximité du stūpa, comme beaucoup l'ont cru. Le seul espace possible, qui n'avait d'ailleurs jamais été fouillé, se trouvait au N. W. du monument. C'est là qu'avait été construit avant la guerre le *pasaŋgrahan* qui fut détruit pendant le deuxième « clash » [2].

Dans la tranchée d'essai qui atteignit une profondeur de 1,50 mètre à 2,50 mètres, on trouva des centaines de débris de poteries et quelques objets d'usage journalier (aiguière, marmites, etc.). On trouva également des milliers de clous en bronze (maintenant au Musée de Djakarta). De même, un grand nombre de briques dont certaines sont gravées de motifs malheureusement peu nets.

Des fouilles plus avant permirent de retrouver les restes d'une construction en briques plus grandes que les briques actuelles, et qui reposait à environ 2 mètres au-dessous du niveau actuel du sol. Ces restes indiquent qu'il s'agit d'un bâtiment rectangulaire, axé Nord-Sud, dont les côtés mesuraient 29,50 mètres et 24,50 mètres. Les côtés ne sont pas parallèles à ceux du Bârâ Buḍur (il y a une déviation de quelques degrés) mais presque parallèle à la méridienne. A certains endroits, on retrouva des briques à leur place originelle.

Bien qu'il soit certain qu'il y ait eu ici un bâtiment, on ne peut évidemment dire s'il s'agit vraiment d'un monastère, bien que ce soit fort possible.

En 1952, les fouilles continuèrent. On retrouva 17 supports de colonnes, mais aucun n'était à sa place. On découvrit également un petit canal allant du N.-W. des fondations vers l'Ouest. Il est probable que ce canal avait pour but de conduire l'eau vers le mur Ouest de la colline.

A quelque 17 mètres du coin Nord-Est des restes du bâtiment décrit plus haut, furent retrouvées les fondations d'un autre bâtiment plus petit (environ 10 × 10 m) et de 50 centimètres de hauteur. Les pierres sont de différentes tailles : 37/40 × 20/21 × 8/9 centimètres. Des clous de bronze furent aussi trouvés [3].

Vers la fin de 1951, le Service apprit que des habitants du village de *Ngempon* (ŋəmpon), dans la région d'Ungaran [Uŋaran], ayant creusé pour chercher des pierres, avaient trouvé des statues et quelques pierres de caṇḍi. Il apparut que plusieurs statues avaient déjà été déposées au bureau des Travaux publics du district, au village de Sikunir et sur le terrain de la mosquée de Ngempon ainsi que les pierres ornées qui avaient été trouvées près du confluent du Grendjang [Grəńjaŋ] et du Wonobojo [Wânâbâyâ] dans la vallée du Timbun, dans un ravin de

---

(1) Cf. les figures 20-26 et le plan des fouilles fig. 71 de ce *Lap. Tah.*

(2) Les *pasaŋgrahan* de Java sont l'équivalent des « Rest-houses » de l'Inde. Destinés avant tout à loger les fonctionnaires en tournée, ils pouvaient être utilisés aussi par de simples particuliers, s'il y avait de la place.

(3) Cf. les figures 27-33 et le plan des fouilles, fig. 68, de ce *Lap. Tah.*

200 mètres environ de profondeur, à 1 kilomètre environ au Sud-Est du village de Ngempon.

Des recherches plus poussées furent décidées. Bien qu'au moment où ce rapport est écrit les travaux n'aient fait que commencer, on a déjà pu reconnaître les restes d'un groupe de caṇḍi. Les pierres employées sont d'origine volcanique. On retrouva aussi les restes d'une enceinte et d'une porte.

En 1952 les recherches continuèrent au Caṇḍi Muntjul [Muńcul] au village de Ngempon, et montrèrent que le complexe de plusieurs caṇḍi se trouvait sur une surface carrée de 13 × 13 mètres entourée d'une enceinte. De celle-ci, il ne reste que la base en pierres de rivières d'une largeur de 1,50 mètre environ et d'une hauteur n'atteignant pas 50 centimètres en moyenne. De chaque côté, il y avait une porte. Celles du Nord et du Sud sont dans l'axe exact du terrain du complexe, tandis que celles de l'Est et de l'Ouest — bien que se faisant face —, sont au Sud de l'axe Est-Ouest.

Le complexe comprend six caṇḍi placés sur deux rangées axées Nord-Sud. La rangée occidentale comprend trois caṇḍi regardant vers l'Est, alors que ceux de la rangée Est font face à l'Ouest.

L'espace entre les deux rangées, surtout parce que les escaliers des caṇḍi avançaient en dehors du corps du bâtiment, est tellement petit, qu'il forme une sorte d'allée étroite. Le terrain du Caṇḍi est recouvert de pavés ainsi que l'espace hors de l'enceinte.

Des six caṇḍi seulement quatre ont une partie des pierres de leur soubassement encore en place. Les deux autres sont complètement ruinés. Les caṇḍi n'étaient pas tous de la même grandeur, ceux de la rangée occidentale étant plus grands.

A l'Est du terrain, à 1,50 mètre / 2,30 mètres de l'enceinte, on a retrouvé les restes de trois autres caṇḍi de grandeur différente qui sont sur une ligne parallèle à l'enceinte. Au centre du caṇḍi le plus au Nord, dans l'axe Ouest-Est du terrain, on a trouvé un puits cubique de 80 centimètres de côté. Dans ce puits se trouvait une caisse de pierre encore fermée qui contenait divers objets se rapportant à une inhumation.

Le sol au Nord du terrain était plus élevé que celui-ci, tandis qu'il était plus bas au Sud. Il semble que la terre du côté Sud ait été arrangée en escalier et qu'au milieu se trouvait un chemin conduisant du terrain du complexe à la rivière. Des fouilles ont fait découvrir des statues, des fragments de céramique, de plaques d'or, etc. [1].

Les conclusions que l'on peut tirer de l'examen des données actuellement à notre disposition, est que les Caṇḍi du Nord de Java central (Diëng, Gedong songo [Diyeŋ, Gəḍoŋ Sāŋā] et maintenant Ngempon [c'est-à-dire le Caṇḍi Muńcul]) ont un style bien à eux qui diffère de celui du Sud de la même région. Aussi bien leur forme que leur arrangement en groupe et leur place sur le terrain d'un complexe sont différents. On a l'impression que, du point de vue de l'architecture, Java central était divisé en deux régions culturelles. Ceci confirmerait l'hypothèse de De Casparis qu'il y avait dans le Centre de Java deux royaumes, au Nord celui de la lignée de Sañjaya et au Sud celui de la lignée des Śailendra (cf. *Prasasti Indonesia*, I, 1950) [2].

---

(1) Voir les figures 34-41 et le plan du complexe fig. 69, de ce *Lap. Tah.*

(2) Nous ne savons s'il faut attribuer les différences de style à des royaumes différents. Ne pourrait-il pas s'agir simplement d'époques différentes ? Il semble en effet que la région nord de Java central soit du point de vue archéologique plus ancienne que la partie sud. C'est, sauf erreur, surtout dans le

On peut même ajouter — si l'arrangement des caṇḍi peut être considéré comme reflétant l'ordre de la société et du gouvernement — que le royaume du Nord était plus démocratique (les caṇḍi ne sont pas strictement ordonnés et sans relation les uns avec les autres), tandis que ceux du Sud reflètent un gouvernement central (des templions sont rangés bien en ordre autour d'un caṇḍi principal) [1].

Makam Maulana Malik Ibrahim.

Cette tombe ayant été négligée depuis de longues années, une restauration fut décidée dès 1948. Celle-ci eut lieu en 1951 [2].

BALI.

Au *Pura Kebo Edan* [Purā Kəbo Edan], la statue de Bhairawa qui était en fragments dont certains étaient enfouis sous terre, put être reconstituée, sauf en ce qui concerne les deux bras dont les parties manquantes ne purent être retrouvées. Cette statue de 3,60 mètres environ se tient sur la représentation d'un cadavre humain. Au cours d'entretiens avec le *Puŋgawā* de Gianyar, le *pədandā* et le *pəmaŋku* de Pejeŋ et quelques autres vieillards, il apparut que la statue était autrefois tournée vers le Gunuŋ Aguŋ. Et ceci correspond à la position des pieds au moment de la découverte, car ceux-ci, qui étaient restés à leur place, étaient effectivement tournés vers la montagne en question. En 1952, les travaux se terminèrent

---

Nord qu'on a retrouvé d'assez nombreux Bouddha debouts en bronze qui semblent plus anciens que ce que l'on appelle l'art de Java central. Nous reviendrons bientôt sur la question des « deux royaumes ».

On peut fort bien, cela va de soi, conserver la distinction des deux régions culturelles de l'auteur, sans pour cela la transposer sur le terrain politique.

[1] Ici encore, il nous semble qu'il faut être très prudent (l'auteur n'avance d'ailleurs cette hypothèse qu'avec réserve), car les templions entourant le temple principal du complexe de Plaosan Lor portent aussi bien le nom du roi que ceux de nombreux dignitaires. Même s'il y a une hiérarchie dans l'arrangement suivi (ce qui était une idée de Stutterheim, mais semble difficile à déterminer), le fait est que le roi (Śrī Mahārāja) se trouve à côté de ses dignitaires et non à une place privilégiée. N'est-ce pas « démocratique » ?

La différence entre les deux régions est surtout que l'on trouve dans les anciens complexes du Nord de Java central des temples de grandeur à peu près égale, alors que dans le Sud il y a en effet plusieurs fois de grands temples entourés de templions (complexes de Prambanan, de Sewu, de Plaosan). Mais tant que nous savons si peu sur la signification réelle des caṇḍi dans l'ancienne Java, a-t-on le droit d'y voir un « reflet » de l'ordre de la société et du gouvernement ? Nous ne savons même pas si les temples principaux ont jamais contenu vraiment une partie des cendres d'un souverain comme on l'a admis assez couramment (nous l'avons nous-mêmes répété), ou bien s'il s'agit d'un mausolée en forme de temple. Le lien entre le roi défunt et la déité représentée par la statue principale ne se faisant pas, dans ce dernier cas, par des cendres, mais par une assimilation directe à la divinité elle-même, peut-être par l'intermédiaire de cette statue au moment de sa consécration. Il semble bien en tout cas que les quelques cendres retrouvées dans les dépôts de caṇḍi ne soient jamais d'origine humaine.

Enfin, on ne voit guère pourquoi, *a priori*, la lignée de Sañjaya, considérée comme ayant régné uniquement dans le Nord (ce qui serait à prouver, car la stèle de Caŋgal n'a pas été trouvée dans le Nord), serait plus « démocratique » que celle des Śailendra, et encore moins si tous les complexes de la partie septentrionale de la région (Diyeŋ, Gəḍoŋ Sāŋā, etc.) émanent tous de cette lignée de Sañjaya.

Il y a tellement de problèmes à résoudre dans cet ordre d'idées, qu'on ne saurait jamais être trop circonspect.

[2] Nous avons parlé de cette tombe dans *BEFEO*, XLVIII, 1957, 363, note 1. Rappelons que quelques-uns des termes désignant le défunt sont difficiles à interpréter, étant donné l'emploi de lettres arabes sans points diacritiques, bien qu'ils semblent d'origine indonésienne. Il y a très probablement la particule *Kaki* et le titre *Patih*, mais le nom lui-même n'a pu jusqu'ici être restitué.

On trouvera des photographies des travaux aux fig. 42-45 de ce *Lap. Tah.*

et les statues sont maintenant recouvertes d'un toit de fibres de palmier posé sur des piliers de bois [1].

Sur la paroi de gauche (dans le sens du courant) de la rivière *Kələbutan*, au village de *Tatiapi*, on avait découvert il y a déjà longtemps un caṇḍi taillé dans le roc. En 1951, il fallut rechercher ce caṇḍi car il avait entièrement été recouvert par la végétation. Pendant que l'on procédait au nettoyage, on découvrit en-dessous trois niches dont l'usage est inconnu.

Sur la rive droite du fleuve, à quelque 30 mètres en aval, on découvrit un trou qui fut d'abord considéré comme un canal d'échappement pour l'eau. Mais des recherches plus poussées montrèrent qu'il s'agissait de chambres ou cellules taillées dans le roc et ouvertes sur la rivière. Les trous semblent marquer l'emplacement de piliers en bambou et il y a aussi un escalier descendant dans la direction de la rivière [2].

Au village de *Sakah* (région de Blah Batu) on découvrit un temple, *Purâ Yeh Tibâ*, qui entre dans la catégorie des monuments archéologiques. Il s'y trouve encore un Gopura ancien ayant plusieurs points communs avec celui de Caŋgi dont la reconstruction a été terminée en 1951. De même qu'à Caŋgi (et plusieurs autres temples récents de la région), on trouve de chaque côté du gopura des statues d'animaux, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur. A Yeh Tibâ et à Caŋgi, les animaux à l'intérieur sont des bœufs, mais ceux de l'extérieur diffèrent : à Yeh Tibâ, ce sont des éléphants et à Caŋgi des moutons [3].

Sur le linteau est sculpté un *səŋkalan* en images qui a été lu par le docteur Goris lune = 1, œil = 2, arc et flèche = 5, éléphant = 8, soit 1258 Śaka = 1356 EC.

Étant donné les points communs aux deux Gopura cités, il est clair que celui de Caŋgi ne peut être très éloigné dans le temps de celui de Yeh Tibâ. Il date donc également du XIVe siècle EC.

Il avait été prévu dès 1949 de protéger par un bâtiment léger les statues se trouvant au *Purâ Təgəh Kuripan* du Mont *Panulisan*. Mais ce projet ne put encore être réalisé en 1951, différents événements (mort, naissance de jumeaux, etc.) ayant rendu le village *səbəl* [4] de sorte que les habitants refusèrent absolument l'accès au temple.

Au *Gunuŋ Kawi* (*Tampak Siriŋ*), différentes niches dont le plafond s'était effondré furent réparées et des piliers disparus furent remplacés. Les travaux furent continués en 1952 et touchent à leur fin. Mais il fut décidé de s'en tenir aux travaux nécessaires pour prévenir de plus grandes dégradations. On évitera le plus possible des rénovations.

En nettoyant les niches à l'Est du complexe du Gunuŋ Kawi, mais plus en aval,

---

(1) Voir la fig. 46 de ce *Lap. Tah.*

(2) Voir les fig. 47-50 de ce *Lap. Tah.*

(3) On ne trouve dans ce *Lap. Tah.* ni photo, ni dessin de ce Purâ Yeh Tibâ. On pourra consulter à titre de comparaison les dessins du *caṇḍi bəntar* (donc pas un *gopura*) du Purâ Sadâ à Kapal qui comporte aussi des animaux à l'intérieur et à l'extérieur. Voir les fig. 20-21 du *Lap Tah.* pour 1950.

(4) Ce terme désigne l'impureté rituelle qui frappe tout le village dans certains cas. On dit aussi *cuntakâ*. Pour la question des jumeaux qui ne sont pas tous néfastes, voir un petit article de M. K. Ginarsa dans la revue *Bahasa dan Budaja*, VII, nº 1, p. 9-18, dont nous donnons un compte rendu dans *Bibliographie indonésienne*, VI. Voir par ailleurs Jane Belo, *A Study of customs pertaining to Twins in Bali*, dans *TBG*, LXXV, 1935, 483-549.

on découvrit un nouveau complexe analogue à celui que l'on connaît déjà [1].

Le *Purâ Maospahit* à Den Pasar est important, non seulement par son nom qui rappelle Majapahit [2], mais aussi parce qu'il est certain, étant donné le format des briques employées (celles-ci sont beaucoup plus grandes que les briques modernes), qu'il s'agit d'un monument du XIVe ou du XVe siècle EC. Certains des bâtiments sont très ruinés. Le plus important pour le moment est de mesurer et de dessiner le tout, car on ne peut encore dire ce que le Service archéologique pourra faire [3].

Aux environs de *Pejeŋ*, les statues et divers fragments qui étaient éparpillés dans la rizière furent réunis et réparés pour autant que la chose était possible. La statue d'Arjuna en ascèse put être reconstituée, sauf le visage.

Au Sud du village de *Babitrâ*, on fit des fouilles en 1952 au site signalé par Stutterheim (*Mededelingen Kirtya-Liefrinck van der Tuuk*, III, p. 63). Il y a là une fente dans le rocher d'environ 4 mètres de profondeur et 12 mètres de longueur qui se termine dans un ravin où une rivière coule au Sud de la fente et oblique ensuite vers le Nord. Le roc est sculpté à divers endroits [4].

Près du village de *Tegallingga* (Təgal liŋgah) à quelques kilomètres de Babitrâ sur la route de Kutri, se trouvent également des niches dans le flanc du ravin où coule le Pakərisan. Il y en a trois en tout, divisées elles-mêmes en trois parties par des piliers.

Un peu en amont, furent retrouvés les restes d'un barrage et en aval, dans la rizière, se trouve un gopura dont l'ouverture semblait aveugle tandis que le roc à l'entour semble n'avoir jamais été taillé [5].

Des fouilles aux alentours montrèrent que dès que l'on avait passé la porte, il fallait monter un escalier taillé dans le roc. Jusqu'où allait cet escalier n'a pu être déterminé. Au Nord du gopura, se trouve aussi un escalier montant dont on ne savait où il allait. Des fouilles préliminaires au-dessus de cet escalier, mais un peu plus au Nord jusque sur la colline, firent retrouver trois sommets de caṇḍi, tandis qu'au Sud du gopura, on retrouva quelques toits. Il semble que tous ces monuments n'aient jamais été terminés.

Goa Gadjah [Guâ Gajah] *à Bedulu* [Bədulu].

On commença en 1952 des fouilles systématiques sur ce site connu depuis longtemps. Différents fragments, dont deux provenaient de la tête de raksasa se trouvant au-dessus de l'entrée de la grotte, furent remis à leur place.

Les statues qui avaient été groupées près de l'entrée de la grotte, furent placées dans le bassin à l'Est de celle-ci et elles remplissent de nouveau leur ancien rôle qui était de faire couler de l'eau dans le bassin. Ainsi que Stutterheim l'avait compris d'après les quelques restes qu'il avait trouvés, il a dû y avoir ici plusieurs bâti-

---

(1) Cf. la fig. 53 de ce *Lap. Tah.*

(2) *Maos* est en effet la forme polie de *Mâjâ* qui est le nom javanais de l'*Aegle Marmelos*. *Pahit*, de son côté, signifie « amer ».

(3) Cf. la fig. 51 de ce *Lap. Tah.*

(4) Cf. fig. 54-56 de ce *Lap. Tah.*

(5) Cf. fig. 57-60 et le dessin fig. VII de ce *Lap. Tah.*

ments importants dont on a retrouvé les restes. Mais la configuration du terrain rend les recherches difficiles, car certains fragments tombés dans le ravin sont trop lourds pour pouvoir être enlevés facilement et les fouilles sont ainsi limitées jusqu'ici (1).

Nous ne parlerons pas ici du paragraphe 6 consacré à l'épigraphie et spécialement aux *Prasasti Indonesia* de De Casparis (p. 27-29), car nous pensons y consacrer un article spécial.

Parmi les trouvailles signalées au paragraphe 7 (p. 29-32), nous mentionnerons un Wiṣṇu trouvé à Tjibuaja [Ci Buaya dans l'Ouest de Java, en pays soudanais] qui doit dater du VIe ou du VIIe siècle (2).

Un anneau d'or portant l'inscription *śrī rakṣa* trouvé à Kedung djambangan [Kəduŋ Jambaŋan] (région de Tuban). Dans la région de Lumadjang [Lumajaŋ] quelques pierres inscrites (3).

Dans l'île de Madoura, on a découvert un objet en bronze décoré analogue à celui qui avait été trouvé à Kərińci (Soumatra) mais plus grand et intact (4).

Dinas Purbakala, Departemen P. P. dan K., Laporan Tahunan 1953, Djakarta, 1959, 48 pages de texte, avec sept dessins et 57 photographies.

Après I, qui est une introduction (p. 3-6), on trouve dans ce Rapport, dû également à M. R. Soekmono, successivement :

II. Travaux. A. Recherche (p. 6), B. Documentation (p. 7).
III. Missions (p. 7-9).
IV. Entretien et Loi sur les Monuments. A. Entretien (p. 9-10), B. Surveillance (p. 10-11), C. Collections archéologiques (p. 11), D. Trouvailles et enregistrement (p. 11-18).
V. Fouilles et restauration. A. (Siège central) (p. 18), B. Section de reconstruction de Prambanan (p. 18-31), C. Section de reconstruction de Gianjar (p. 31-33).
VI. Publications (p. 33-34).
VII. Divers (p. 34-35).

Il y a enfin en Appendice :

I. Le discours du Directeur p. i. du Service archéologique (p. 36-38).
II. Le discours du Chef de la section de reconstruction dudit Service (p. 39-44).
III. Le discours du ministre de l'Éducation, de l'Enseignement et de la Culture (p. 45-48).

---

(1) Cf. fig. 61-62 de ce *Lap. Tah.*

(2) Cf. une photographie de cette importante statue qui est maintenant au musée de Djakarta, fig. 65 de ce *Lap. Tah.* Une autre, de style analogue, a été trouvée depuis. M. J. Boisselier a consacré à la première un article intitulé *Le Viṣṇu de Tjibuaja (Java occidental) et la statuaire du Sud-Est asiatique,* dans *Artibus Asiae,* XXII (1959-1960), 210-226.

On trouvera « Tjiboeaja » dans l'*Atlas...*, blad 20, partie N.-E. de E 3.

(3) Cf. la fig. 67 de ce *Lap. Tah.* Tuban et Lumadjang sont à Java oriental. Voir l'*Atlas...*, respectivement blad 21, à l'Ouest de H 2 et blad 22, à peu près au centre de B 4.

(4) Cf. la fig. 64 de ce *Lap. Tah.* On consultera à ce sujet un article fort suggestif de M. L. Malleret intitulé *Objets de bronze communs au Cambodge, à la Malaisie et à l'Indonésie* paru dans *Artibus Asiae,* XIX, 308-327.

tous trois prononcés à l'occasion de l'inauguration officielle du Temple de Śiwa reconstruit, en présence du Président de la République indonésienne, le 20 décembre 1953.

Nous allons donner ci-dessous un résumé de IV D et de V.

Voici les trouvailles les plus importantes pendant l'année 1953 :

Au plateau du Diyeŋ une belle statue de Trimūrti [1];

A Tjandiredjo, Bojolali [Caṇḍi Rəjâ, Bâyâlali] les restes d'un Caṇḍi avec des statues dans leurs niches [2];

A Gampar, Bugisan, une tête appartenant à une statue se trouvant à Bugisan. Dans le même village, des fragments de bras et de main qui purent être remis à leur place sur une autre statue [3].

A Sidomuljo [Sidâmulyâ], Klaṭen, une statue de Gaṇeśa et une de Śiwa dont le dos est très orné [4].

A Raṇḍu Aguŋ, Lumadjang [Lumajaŋ], les restes d'un Caṇḍi qui était entièrement recouvert par la végétation et une statue de Gaṇeśa [5].

Comme trouvailles épigraphiques, nous citerons :

A Rambianak (Muŋkid, Muntilan) une borne inscrite [6].

Enfin, différents bijoux en or portant comme inscription la syllabe *Śrī* stylisée. Ils portent maintenant les n°s 8151 à 8160, 8162, 8164, 8166-8167 au musée de Djakarta.

En ce qui concerne les travaux effectués pendant l'année :

Complexe de Prambanan.

Les derniers travaux de restauration furent effectués au Temple de Śiwa (en particulier à la balustrade avec bas-reliefs du Rāmāyaṇa) et les derniers échafaudages ayant pu être enlevés, tout fut prêt pour l'inauguration officielle le 20 décembre 1953.

En recherchant des pierres manquantes du temple de Śiwa, on trouva de nombreuses pierres provenant des gopura Nord et Sud de la première enceinte. Les assemblages d'essai furent satisfaisants, en particulier pour le Gopura Nord dont on a pu déterminer la forme jusqu'au corps du Gopura.

La reconstruction du templion II/1 du même complexe, déjà avancée en 1952, fut continuée et arriva jusqu'au toit. Mais, afin de pouvoir se consacrer au temple de Śiwa, les travaux se firent lentement et cessèrent même entièrement à la fin du 3e trimestre.

Des fouilles furent aussi effectuées dans la partie Sud de l'enceinte III et ce mur fut retrouvé dans une rizière. Les restes du Gopura Sud furent également retrouvés,

---

(1) Cf. fig. 21 de ce *Lap. Tah.*

(2) Cf. fig. 39-43 de ce *Lap. Tah.*, 1953.

(3) Cf. fig. 46 de ce *Lap. Tah.*

(4) Cf. fig. 47-49 de ce *Lap. Tah.*

(5) Cf. fig. 44-45 de ce *Lap. Tah.*

(6) On trouvera un article consacré à cette inscription, dû à M. Boechari, dans *BEFEO*, XLIX, 1959, 405-408 avec les pl. XXV, XXVI et XXVII *a*. La date étant complète et le texte parallèle à celui de la borne de Kurambitan, on peut corriger cette dernière qui est la même que celle de la nouvelle inscription, soit le 17 novembre 869 EC., au lieu du 21 avril 869 comme nous l'avions proposé dans *EEI*, III, p. 36-37, n° A 30 et *EEI*, IV, 153-155 où nous avons été trompé par la longueur de la lacune. La date correcte est donc celle qui porte la lettre c dans la petite liste de la p. 154.

larges de 5,65 mètres. Les recherches se poursuivirent à l'Ouest et à l'Est du Gopura (fig. 9 et 10). On n'a pu déterminer l'épaisseur du Gopura ni retrouver de traces d'escalier. Mais étant donné que cet endroit était utilisé comme rizière, il faut croire que toutes les pierres ont été perdues. De nombreux débris de poterie furent également retrouvés dans ce terrain de 35 × 14 mètres.

Ratu Båkå.

Au groupe I de Gopura, celui du côté Nord a été reconstruit tandis que le gopura central n'a pu l'être que jusqu'à la base du toit, les éléments manquant pour aller plus loin.

On a de plus continué les recherches au *balai* rectangulaire qui se trouve à l'Est du *pəṇḍåpå* dont la forme originelle fut déterminée en 1952. On creusa pour retrouver les pierres manquantes, mais sans résultat.

Plaosan Lor. Les recherches se sont concentrées sur les fondations du temple principal Sud, en continuation des travaux accomplis en 1952.

En creusant en dessous de la chambre principale plus profondément qu'on ne l'avait fait pendant l'occupation japonaise, on trouva à 1,70 mètre une tête de statue et quelques autres fragments. Ceci prouve que cet endroit avait déjà été fouillé autrefois par des « chercheurs de trésors ».

A environ 25 centimètres en dessous, on trouva une caisse de pierre cubique de 50 centimètres de côté, mais lorsqu'on l'ouvrit, elle ne contenait que du sable [1].

Bogem [Bogəm]. Les quatre statues qui se trouvaient dans ce village et qui furent détruites pendant le deuxième « clash », furent restaurées autant que faire se pouvait.

Bårå Buḍur. Le 24 février 1953, le sommet du stūpa fut frappé par la foudre. Neuf rangées de pierres de la partie Sud-Est du sommet furent détruites tandis que les cinq couches en dessous se descellèrent, laissant des fissures atteignant 1 centimètre [2].

Ces dommages pourront être rapidement réparés.

Tjandi Muntjul [Caṇḍi Muñcul] à Ngempon (Ungaran).

Les recherches ont pu être terminées. Malheureusement, les pierres retrouvées ne permettent pas de déterminer la forme exacte des caṇḍi et les fouilles exécutées en dessous des caṇḍi n'ont rien donné d'important, sauf des boucles d'oreilles, des fragments de plaques d'or, d'agathe et de corail [3].

Tjandiredjo [Caṇḍi Rəjå] région de Bojolali [Båyålali].

A l'Est du village de ce nom, des pierres de caṇḍi furent trouvées dans un champ [4]. Des recherches furent faites et à environ 2 mètres de profondeur, on trouva un carré de 21 mètres de côté en pierres de rivière. Il doit s'agir des fondations d'un caṇḍi. Étant donné la nature des quelques reliefs et la trouvaille d'un Ganeśa, il s'agit probablement d'un monument śiwaïte.

Makam de Maulana Malik Ibrahim.

En 1951, au moment de la restauration du tombeau de Malik Ibrahim, on avait dû remplacer des plaques de marbre manquantes par de la marne blanche. Les

---

(1) Cf. les dessins fig. II-IV et la photographie de la tête en question, fig. 28 de ce *Lap. Tah.*

(2) Voir les photographies, fig. 31-32 de ce *Lap. Tah.*

(3) Voir les dessins fig. V et VI et les photographies, fig. 35-39 de ce *Lap. Tah.*

(4) Voir plus haut aux « Trouvailles ».

plaques de marbre furent commandées et au début de 1953 purent être mises à leur place. Les travaux de restauration sont maintenant terminés.

C. Section de Gianjar [Gianyar].

A *Guâ Gajah,* une grotte de 2 mètres de haut apparaissant remplie de terre, on enleva cette terre sur 10 mètres de longueur, sans trouver le mur arrière. Il est probable qu'il s'agit d'un tunnel.

Yeh Puluh. La fente qui courait le long des reliefs a été remplie avec du ciment. Le sol devant les reliefs a été débarrassé de la couche de terre que l'eau y avait apportée et qui commençait à recouvrir la partie inférieure des reliefs.

A *Pejeŋ,* le vase de pierre dans le Purâ Pusər iŋ Jagat a été recouvert d'un toit sur piliers (*balai*) pour le protéger des alternances de pluie et de soleil [1].

Au *Gunuŋ Kawi,* l'attention s'est portée sur les moyens d'empêcher l'eau provenant de la colline d'abîmer le monastère. Les mesures prises ont partiellement réussi.

Du côté Ouest de la rivière où se trouvent les quatre caṇḍi, on s'est attaché à rechercher comment l'eau s'écoulant de la colline était conduite jusqu'au sol des caṇḍi pour être recueillie comme eau sacrée. On a retrouvé une canalisation trouant le rocher à 7 mètres environ au-dessous du sol des caṇḍi. Cette canalisation était bouchée par de la terre. Celle-ci ayant été enlevée, l'eau y coule de nouveau. Des recherches plus poussées montrèrent que l'eau descendant de la colline était captée et conduite du Nord-Ouest au Sud-Est, passant par les quatre caṇḍi avec une fontaine devant chacun d'eux, pour couler ensuite au-dehors. Les quatre fontaines furent remises en place.

Les recherches se tournèrent ensuite sur la rive opposée, où se trouvent les cinq caṇḍi également taillés dans le roc [2]. Là également, il y avait des conduites amenant l'eau à cinq fontaines qui purent être refaites facilement. Les fouilles sur le terrain jusqu'au niveau ancien (en *padas*) obligèrent de démolir le mur fermant l'entrée de ce terrain. En dessous, on découvrit sept fontaines conduisant l'eau de devant les caṇḍi jusqu'en dehors du terrain. Il semble qu'il y ait eu, en dessous du terrain des caṇḍi et au bord de la rivière, un endroit pour se baigner [3].

A *Təgal Liŋgah* (Gianyar) les fouilles commencées en 1952 furent continuées et confirmèrent que le monastère n'a jamais été terminé. Ceci est important pour notre compréhension de la manière de travailler à l'époque. C'est ainsi que l'escalier montant à partir de la porte n'était pas prévu pour rester, mais servait uniquement de chemin pour les ouvriers devant tailler les toits du monastère pour ensuite creuser des tranchées permettant de faire les murs et le terrain du monastère. Après cela, l'escalier aurait été enlevé.

Au Nord de ce monastère, on découvrit deux caṇḍi analogues à ceux du Gunuŋ Kawi, mais plus petits et dont le sommet est perdu [4].

---

[1] Il s'agit du vase de pierre illustrant l'*Amṛtamarthana* et décrit dans *Amerta,* n° 1, p. 35-39.

[2] C'est sur le premier de ces cinq caṇḍi taillés dans le roc que se trouve l'inscription qui est, croyons-nous, un *saŋkalan,* et que nous avons étudiée dans *Études Balinaises,* III, *BEFEO,* L-1, 1960 133-143.

[3] Voir les photographies, fig. 52-53 de ce *Lap. Tah*

[4] Voir les photographies, fig. 54-57 de ce *Lap. Tah.*

Gunuŋ Panulisan (Purâ Təgəh Koripan).

Les travaux projetés pour mettre à l'abri des intempéries les statues rassemblées ici et qui avaient dû être plusieurs fois interrompus, purent enfin recommencer en octobre 1953. Mais la naissance de jumeaux à Sukâwanâ les fit arrêter de nouveau.

De même que dans le *Laporan Tahunan* précédent, les difficultés pour trouver un papier permettant de bonnes reproductions photographiques font que certaines d'entre elles sont extrêmement floues.

Peninggalan-peninggalan purbakala di Gunung Penanggungan. Hasil penjelidikan di Gunung Penanggungan selama tahun 1936, 1937 dan 1940 dan Beberapa peninggalan purbakala di Gunung Ardjuno dikundjungi dalam tahun 1939. « Restes archéologiques du Mont Pənaŋguŋan. Résultat des recherches entreprises au Mont Pənaŋguŋan pendant les années 1936, 1937 et 1940 » et « Quelques restes archéologiques du Mont Arjunâ visités en 1939 », édité par le Dinas Purbakala Republik Indonesia (Service archéologique de la République indonésienne), [Djakarta] 1951, 56 pages et 15 pages d'illustrations : une carte, deux dessins au trait et quarante reproductions photographiques (en indonésien et en néerlandais).

Ce recueil contient un résumé (en indonésien) dû au professeur Ir. V. R. van Romondt des résultats obtenus avant la guerre au cours des diverses recherches sur le Pənaŋguŋan faites pendant les années susdites [1].

On trouve ensuite, successivement dans des appendices rédigés en néerlandais :

Lampiran (Appendice) *A : Inleidende aantekeningen,* « Remarques préliminaires », par Mme le docteur J. Oey-Blom, p. 10-13.

Lampiran B : Inleiding tot de beschrijving der oudheden, « Introduction à la description des antiquités », par le professeur Ir. V. R. van Romondt, p. 14-15.

Lampiran C : Beschrijving der oudheden aan de hand der rapporten van de opzichter tekenaar Ichwani, « Description des antiquités d'après les rapports du dessinateur Ichwani », p. 16-46.

Lampiran D : Bergheiligdommen op de Gunung Ardjuno aan de hand der rapporten van den Heer Rn. Soewarno, « Sanctuaires de montagnes sur le Mont Arjunâ, d'après les rapports de M. R. Soewarno », p. 47-54.

Lampiran E : Angka tahun dari Gunung Penanggungan, Gunung Ardjuno dan dari daerah sekitarnja, « Millésimes des Monts Penaŋguŋan et Arjunâ, ainsi que de leurs environs », p. 52.

On trouve p. 53-54, les *Légendes des planches* et p. 55-56, la *Table des Matières.*

Le premier article donne un résumé du travail fait avant la guerre du Pacifique, et de l'importance des trouvailles avec des conclusions.

Les *Appendices,* plus détaillés, sont du point de vue archéologique, plus intéressants.

L'*Appendice A* décrit le site et les recherches qui furent entreprises dès 1914, mais surtout à partir de 1935, avec une liste de la littérature, des photographies prises par le Service archéologique, de celles d'entre elles qui furent publiées et enfin des dessins en possession du Service archéologique.

(1) On consultera en particulier *OV,* 1936, 9-11, pl. 18-19; *OV,* 1937, 19-20, p. 32-41.

L'*Appendice B* est une introduction à la description des antiquités du site dont on trouve le détail dans l'Appendice suivant.

L'*Appendice C* donne le détail, basé sur les rapports de M. Ichwani, non publiés jusqu'alors, avec indication, pour chacune des antiquités décrites, des pages du rapport manuscrit, des informations publiées, ainsi que les numéros des photographies, dessins et estampages s'y rapportant. Bien que les descriptions soient très succinctes, on a là l'inventaire le plus complet des antiquités de cette montagne.
Leur grand nombre (81 monuments) nous empêche d'en donner ici une description, même très écourtée.

L'*Appendice D* est une brève description des sites suivants : Caṇḍi Santriā Maŋguŋ, Indrākilā, Caṇḍi Gambir, Pertapan Rahtawu, Səpilar Rəcā Bagoŋ, Caṇḍi Səpilar, Caṇḍi Lepek, ruines de Təlih, avec indication de la littérature, ainsi que des photos et des dessins éventuels s'y rapportant.

L'*Appendice E* nous donne une liste de tous les millésimes de la région, qui vont de 899 à 1433 Śaka, soit 977 à 1511 EC., avec indications bibliographiques [1].
Parmi les illustrations, nous signalons surtout la figure 1 qui est une photographie du versant Ouest du Pənaŋguŋan avec l'indication du lieu précis des antiquités qui s'y trouvent et la figure A qui est une « carte provisoire » de la montagne avec la situation de pratiquement toutes les antiquités.

Les figures 2 à 36 sont toutes extrêmement intéressantes du point de vue architecture ou iconographie tandis que les figures 37-40 reproduisent respectivement deux chronogrammes en image lus 1378 Śaka (Antiquité LII, fig. 37); 1358 Śaka (Antiquité LI, fig. 38); un millésime 1373 (Antiquité LXIV, fig. 39) [2], avec au-dessus une ligne d'écriture bien peu nette sur la reproduction qui semble bien un millésime et a été lu 1334 par Stutterheim.
Enfin la figure 40 qui reproduit un millésime bien lisible, 1326 Śaka.
Les photographies sont dans cet ouvrage bien nettes.

Berita Dinas Purbakala, Bulletin of the Archaeological Service of the Republic of Indonesia, No. 1, H.R. van Heekeren, *New Investigations on the lower palaeolithic Patjitan culture in Java,* Djakarta, 1955, 12 pages de texte, 7 pages contenant 10 figures (cartes et dessins au trait) et 9 pages contenant 13 planches photographiques (en anglais).
Dans une introduction, p. 1-6, l'auteur résume ce qui était connu de la culture de Pacitan à la veille de la guerre, passe ensuite p. 6-10, à la description des activités d'après guerre, et donne les listes des résultats.
On a enfin (p. 10-12) ses conclusions.

---

(1) On trouvera dans cette liste, sous 1374 Śaka/1452 EC., un millésime provenant de Kəḍuŋ Wulan dont nous avons entre temps corrigé la lecture en 1384/1462. Voir *Et. Jav.*, I, dans *BEFEO*, XLVIII, 1957, table de la p. 414 et planche XXXIV, 2. La discussion paléographique se trouve aux p. 407-408 du même article.

(2) Nous ne croyons pas à la seconde interprétation proposée p. 37 du chiffre des dizaines et qui est « 5 ». Il s'agit certainement d'un 7. On comparera ce chiffre avec les deux 7 du millésime de « Kəsəmen » que nous avons reproduits dans le *Tableau Comparatif* publié en appendice à notre *EEI*, III.

Berita Dinas Purbakala, Bulletin of the Archaeological Service of the Republic of Indonesia, No. 2, H.R. van Heekeren, *Proto-Historic Sarcophagi on Bali,* Djakarta, 1955,15 pages de texte, 7 pages donnant 10 dessins au trait et 6 pages contenant 12 planches photographiques (en anglais).

Cette brochure groupe tout d'abord (p. 3-9), les quelques renseignements que l'auteur a pu recueillir sur la présence, dans différents sites de Bali, de sarcophages en pierre et des quelques objets qui s'y trouvaient. Dans la plupart des cas, les objets (principalement en bronze) ont disparu et les ornements sont tombés en poussière, ceci par suite du manque de personnel qualifié.

L'auteur décrit ensuite (p. 10-12), les fouilles qu'il fit, en 1954, dans la partie orientale de l'île. Suivent ses conclusions (p. 13-15), résumant le peu que l'on sait de ces sarcophages de pierre.

Berita Dinas Purbakala, Bulletin of the Archaeological Service of the Republic of Indonesia, No. 3, *The Urn Cemetery at Melolo, East Sumba (Indonesia),* Djakarta, 1956, 24 pages de texte, 11 planches photographiques et 9 dessins (en anglais).

La description de ce site est basée en partie sur les rapports jusqu'ici non publiés de L. Onvlee et de W.J.A. Willems qui le visitèrent respectivement en 1936 et en 1939. Seul ce dernier fit des fouilles dignes de ce nom, mais elles furent trop courtes.

On trouve, en outre (p. 11), une liste des caractéristiques de 51 crânes avec commentaire; une liste des objets trouvés dans les urnes et qui sont maintenant conservés au Musée de Djakarta (p. 13-17); des conclusions (p. 18-21) et une liste de la littérature publiée sur le site (p. 22-23).

Prasasti Indonesia, diterbitkan oleh Djawatan Purbakala Republik Indonesia, I. *Inscripties uit de Çailendratijd,* « Chartes d'Indonésie, publiées par le Service archéologique de la République Indonésienne, I. Inscriptions de l'époque des Śailendra », par J.G. De Casparis, Bandung, 1950, VIII + 204 pages, deux dessins au trait et une feuille volante d' « Addenda et Corrigenda » (en néerlandais, avec deux brefs résumés en indonésien et en anglais).

Prasasti Indonesia, diterbitkan oleh Dinas Purbakala Republik Indonesia II. *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D.,* « Chartes d'Indonésie, publiées par le Service archéologique de l'Indonésie, II. Inscriptions choisies du VIIe au IXe siècle EC. », par le docteur J.G. De Casparis, Bandung, 1956, 7 pages non chiffrées + 395 pages (en anglais).

Berita Dinas Purbakala, Bulletin of the Archaeological Service of the Republic of Indonesia, No. 4, *Short inscription from Tjaṇḍi Plaosan Lor,* by Dr. J.G. de Casparis, Djakarta, 1958, 36 pages et 9 planches reproduisant un plan et 31 photographies des légendes étudiées (en anglais).

Ces trois ouvrages formant un tout et touchant directement à notre champ d'études, nous en préparons un compte rendu assez détaillé qui paraîtra bientôt.

Djakarta, juin-août 1961.

APPENDICE

DÉCOUVERTES RÉCENTES DU SERVICE ARCHÉOLOGIQUE DE L'INDONÉSIE

Les publications en indonésien n'étant pas toujours d'accès facile en France, il nous a paru important de traduire une notice parue récemment qui décrit d'une façon succincte divers objets trouvés en 1960 par le Service archéologique de l'Indonésie.

En voici le texte [1] :

« *Plaque de cuivre de Rengel.*

« Au cours du mois de novembre 1960, le Service archéologique reçut sept plaques de cuivre provenant du village (desa) de Bandjararum [Bañjar Arum], sous-district (kəcamatan) de Rengel [Reŋəl], régence (kabupaten) de Tuban [2]. Ces plaques contiennent une charte datée 974 Śaka (1052 EC.), mais sous la forme d'une copie faite en 1258 Śaka (1336 EC.). Il est dit dans cette inscription que Śrī Mahārāja sira Haji Garasakan a ordonné que le village Maleŋa devienne un *sima* (territoire autonome) en faveur de ses habitants. La raison que les habitants de Maleŋa ont reçu cette marque de faveur est qu'ils ont défendu ce territoire pour le compte de Sa Majesté lors de la guerre contre sira Haji Liŋgajaya. Sa Majesté ayant remporté la victoire, les ennemis ont été chassés de son palais de Tañjuŋ.

« Cette charte est une acquisition importante, car elle provient d'une époque encore bien peu connue jusqu'ici, c'est-à-dire la période suivant ce que l'on appelle la division du royaume par Airlaŋga en 1042 EC. Depuis cette année-là jusqu'à 1038 Śaka (1117 EC.) c'est-à-dire pendant 75 ans, on peut dire qu'il n'y a aucun document historique sous quelque forme que ce soit qui nous soit parvenu, exception faite de la stèle de Sumaŋka de 981 Śaka (1059 EC.) qui mentionne le nom d'un roi Samarotsāha Karṇnakeśana Ratnaśaŋkha Kirttisiŋha Jayāntakatuŋgadewa, mais qui n'a pas été jusqu'ici publiée.

« Cependant cette nouvelle trouvaille n'éclaire guère cette période sombre, on pourrait même dire qu'elle augmente le nombre de problèmes nouveaux qui ne pourront être résolus que lorsque d'autres documents de cette époque auront été retrouvés.

---

[1] Nous traduisons intégralement de l'original indonésien cette notice parue sous le titre *Temuan Benda2 Purbakala* dans *Berita M.I.P.I.* qui est le bulletin du *Madjelis Ilmu Pengetahuan Indonesia*, dont le titre officiel anglais est « Council for Sciences of Indonesia ». Voir pour l'original *Berita M.I.P.I.*, V, nº 2, Djakarta, mars 1961, p. 60-61.

[2] (Note du trad.). Lorsque, pour les toponymes modernes, notre transcription diffère de l'orthographe indonésienne officielle, nous indiquons la première entre crochets. Pour les termes d'onomastique provenant de documents épigraphiques, nous ne donnons que la nôtre.

« *Quatre statuettes de bronze de la région de Temanggung.*

« Au mois d'octobre, on reçut du Bupati de Temanggung [Temaŋguŋ] quatre statuettes de bronze provenant du hameau Ngepoh [ŋəpoh], village de Badran, sous-district et régence de Temanggung [Təmaŋguŋ]. Il s'agit de deux statuettes de Kuwera, l'une de 30 centimètres de haut, l'autre de 10 centimètres; d'une statuette de Mañjuśrī mesurant 20 centimètres et d'une de Padmapāṇi de 15 centimètres.

« Sauf le petit Kuwera, ces trois statuettes sont d'excellente facture, de sorte qu'elles constituent un apport de valeur pour la collection de bronzes du musée de Djakarta. La plus importante des trois est celle de Maŋjuśrī revêtue du « credo »[1] bouddhique en lettres *siddhamatṛka* derrière l'auréole. Le découvreur a reçu une indemnité de 50.000 roupies.

« *Cloche inscrite de la région de Pekalongan.*

« Le trésor culturel de l'Indonésie s'est enrichi d'une belle cloche de bronze dont le sommet représente Nandi et qui provient de la région de Pekalongan [Pəkaloŋan]. Cette cloche fut envoyée au Service archéologique en août 1960. Non seulement elle est de fort belle facture, mais elle est de plus importante car elle contient une inscription précisant qu'elle est un don du Rakryān i Wuŋkal Tihaŋ, Pu Wirawikrama, un haut dignitaire du règne de Balituŋ, au sanctuaire de Rabwan en l'an 827 Śaka (905 EC.).

« *Inscription sur pierre du Tjandi Sewu.*

« Dans le cadre des recherches effectuées pour retrouver la forme originelle du monument principal du Caṇḍi Sewu, des fouilles furent effectuées dans le terrain dudit complexe. En juillet 1960, on découvrit une pierre inscrite à côté du mur d'échiffre d'un templion de la rangée occidentale. Cette stèle mesure 70 centimètres de haut, 42 centimètres de large et 39 centimètres d'épaisseur. Elle contient 16 lignes en écriture paléo-javanaise. Cette charte est datée de 714 Śaka (792 EC.) et, fait remarquable, elle est rédigée en vieux malais. Il est dit dans le texte qu'en l'an 714 Śaka, un *nāyaka* (dont le nom n'est malheureusement pas net) a agrandi le monument appelé Mañjuśrīgṛha (donc un temple consacré au culte de Mañjuśrī).

« La découverte de cette inscription fait surgir différents problèmes qui demandent une étude plus approfondie :

a. Cette inscription est-elle vraiment en relation avec le Caṇḍi Sewu ?

b. Dans l'affirmative, y a-t-il un rapport entre ce nouveau document et l'inscription de Kelurak [Kəluraq] de 704 Śaka (782 EC.) qui mentionne l'érection d'une statue de Mañjuśrī, mais emploie le sanskrit et des caractères siddhamatṛka ?

c. Qui est le *nāyaka* de ce nouveau document et quelles sont ses relations avec le roi Śailendra de l'inscription de Kelurak ?

d. Tenant compte de la langue utilisée, c'est-à-dire le vieux malais, est-il possible que ce *nāyaka* soit originaire de Śrī Wijaya ? Ou bien cette nouvelle inscription doit-elle être mise en rapport avec les autres inscriptions du centre de

---

[1] (Note du trad.). Il s'agit de la gāthā *ye dharmma hetuprabhāwa*, etc., souvent appelée dans la littérature épigraphique « credo bouddhique ».

Java utilisant aussi le vieux malais, c'est-à-dire celles de Gāndāsuli dues à Ḍaŋ Puhawaŋ Gəlis et au Ḍaŋ Karayān Partapān (*OJO* III et CV) ainsi que l'inscription du Dieŋ (*OJO* XCVI) ? [1].

e. Quel a été le rôle du vieux malais à Java central ?

f. A quelle date le Caṇḍi Sewu a-t-il été construit, et en quoi consistait l'agrandissement mentionné dans la nouvelle inscription ?

« Voilà quelques problèmes qu'il faut espérer pouvoir résoudre dans l'avenir. »

On a vu, en lisant les lignes précédentes, que le rédacteur de la notice ci-dessus n'exagère pas l'importance des découvertes décrites, ni la complexité des nouveaux problèmes qu'elles posent. Ces documents devant être publiés par le Service archéologique de l'Indonésie, nous nous abstiendrons de nous étendre à ce sujet mais, ayant eu la possibilité, grâce à la bienveillance du directeur dudit Service, le Drs Soekmono et à l'amabilité de M. Boechari Martodihardjo qui en est l'épigraphiste, de prendre connaissance du détail des dates des documents en question, nous les reproduisons ici avec leur autorisation, afin d'en donner la réduction dans le calendrier julien.

Prenant les documents dans l'ordre où ils ont été cités, nous avons d'abord :

a. Pour l'inscription de Maleŋa, non seulement la date de l'original, mais aussi celle de la copie, ce qui est rare [2]. En voici les éléments :

Date A : 974 Śaka, bhadrawādamāsa, tithī daśamī, kṛṣṇapakṣa, ha, u, śa.

Date B : 1258 Śaka, asujimāsa, tithī pañcadaśī śuklapakṣa, wa, pa, śa, wāra manahil.

Nous avons pour la date A :

NL de Bhadrawāda 974 Śaka . . .	29-VII-1052 EC.
10 kṛṣṇa	22-VIII-1052 EC.
Début d'un cycle	5-IV-1052 EC.
Jour HU U ŚA (Maḍaŋkuŋan) . .	22-VIII-1052 EC.

On voit que les données concordent exactement [3].

Date B :

NL de Asuji 1258 Śaka	6-IX-1336 EC.
15 śukla	20-IX-1336 EC.
Début d'un cycle	14-IV-1336 EC.
Jour WA PA ŚA Manahil	21-IX-1336 EC.

soit le lendemain d'un 15 śukla théorique.

---

(1) (Note du trad.). On trouvera une nouvelle transcription de *OJO*, III, dans *EEI*, IV, 134, et de *OJO*, CV, dans De Casparis, *PI*, I, 61-62. Quant à *OJO*, XCVI, une nouvelle transcription de W. F. Stutterheim se trouve dans *TBG*, 78, 1938, 118.

(2) Un exemple est l'inscription de Watukura dont l'original est de 824 Śaka mais qui n'est connue que par une copie faite en 1270 Ś. Malheureusement, des erreurs se sont glissées dans les détails de la date de l'original au moment de la copie, de sorte que la réduction n'est pas au-dessus de tout soupçon. Cf. *EEI*, IV, 192-194 (*Liste* A. 71) et, pour la date de la copie qui ne fait aucune difficulté, *EEI*, IV, 82 (*Liste* A. 185).

(3) Étant donné le nom royal de cette charte, on peut situer maintenant l'inscription de Kambaŋ Putih (*OJO*, CXVIII) dont la date est perdue, mais qui doit être antérieure à celle de Maleŋa puisque Śrī Karasakan n'y a pas le titre de Śrī Mahārāja.

b. Cloche de Rabwan :

827 Śaka, phālguṇamāsa, tithi saptamī, śukla, tu, wa, so.

On a :

NL de Phālguṇa 927 Śaka......	28-I-906 EC.
7 śukla	3-II-906 EC.
Début d'un cycle.............	25-VIII-905 EC.
Jour TU WA SO (Praŋbakat)...	3-II-906 EC.

On a ici encore une correspondance exacte.

c. Stèle du Caṇḍi Sewu :

714 Śaka, kārttikamāsa, caturdaśī śuklapakṣa, śukrawāra wās pon.

On a :

NL de Kārttika 714 Śaka	21-X-792 EC.
14 śukla......................	3-XI-792 EC.
Début d'un cycle	20-V-792 EC.
Jour WA PO ŚU (Praŋbakat).....	2-XI-792 EC.

On trouve ici la veille du 14 śukla théorique, fait assez rare, mais dont nous avons donné d'autres exemples dans nos *EEI*.

A propos de cette dernière inscription, nous ferons remarquer que c'est maintenant *le plus ancien document connu* nous donnant une date à la javanaise, bien que le texte soit en vieux malais. Il est antérieur de 27 ans à la plaque de cuivre de Garuŋ de 741 Śaka = 21-III-819 EC. (cf. notre *Liste* de *EEI* III, A. 7).

On voit donc que le cycle des wuku, inconnu dans les documents purement soumatranais, est déjà employé à Java une centaine d'années après les inscriptions qui nous sont connues de Śrī Wijaya et quatorze ans après le stèle du Caṇḍi Kalasan, qui donne seulement l'année Śaka sans autre détail.

On remarquera aussi que le saptawāra est ici placé en premier, ce qui a lieu dans très peu de documents. Citons l'inscription en vieux malais de Ḍaŋ Puhawaŋ Galis de 749 Śaka = 7-V-827 EC. (*Liste* A. 11), le Parasol d'argent en vieux javanais de 765 Śaka = 19-III-843 EC. (*Liste* A. 15) et la stèle de Śrī Maŋgala I (*OJO* II) très ruinée et dont nous n'avons pu encore réduire la date [1].

En résumé, nous avons quatre dates nouvelles, précises, lesquelles, rangées chronologiquement sont :

1. Stèle du Caṇḍi Sewu : le VENDREDI 2 NOVEMBRE 792 EC.
2. Cloche de Rabwan : le LUNDI 3 FÉVRIER 906 EC.
3. Inscr. de Maleŋa, date A : le SAMEDI 22 AOÛT 1052 EC.
4. Inscr. de Maleŋa, date B : le SAMEDI 21 SEPTEMBRE 1336 EC.

Djakarta, juillet 1961

Louis-Charles DAMAIS.

---

[1] Disons en passant que la lecture Brandes, 731 Śaka, nous paraît inexacte, bien qu'elle soit acceptée par De Casparis. Cf. *PI*, I, 122, note 4.

VI. *COMPTE RENDU DE* BAHASA DAN BUDAJA VII

Bahasa dan Budaja « Langue et Culture », revue bimestrielle publiée par le *Lembaga Bahasa dan Budaja* « Institut pour la Langue et la Culture » (organisme dépendant de la Faculté des Lettres de l'Université d'Indonésie à Djakarta), Tahun VII (7e année), 1958-1959.

Nous avons récemment publié un compte rendu des six premières années de la revue *Bahasa dan Budaja*, à la fin duquel nous annoncions notre intention de présenter désormais les numéros suivants, année par année [1]. Nous allons donc examiner ici la septième année de cette revue.

Année VII, no 1, Octobre 1958 [2].

1. *Arti nama-nama negeri dalam wilajah bahasa Tondano* « Significations des noms de villages dans le territoire de langue tondano », par F. S. Watuseke (p. 3-8) [3].

Ce petit article examine de près soixante-dix toponymes de la région de Tondano, dans le Nord de l'île de Sulawesi (« Célèbes » sur les cartes), avec leur dérivation et leur sens, pour autant que l'auteur a pu les tracer. Bien que l'origine des toponymnes ne soit pas toujours claire, on a ici une étude soignée indiquant leur sens certain ou probable. Comme ailleurs en Indonésie, à côté de toponymes dus à un accident géographique, on trouve un bon nombre de noms d'origine botanique.

2. *Sedikit tentang adat upatjara perkawinan, mengandung dan bersalin bagi umat Hindu Bali*, « A propos des cérémonies concernant le mariage, la grossesse et l'accouchement chez les Balinais hindouistes », par Ktut Ginarsa (2e partie), (p. 9-18).

La première partie de cet article, que nous avons discutée précédemment [4], traitait des principales formes de mariage. Celle-ci décrit quelques cérémonies touchant à la grossesse et surtout à l'accouchement.

Fort intéressante contribution remplie de détails de diverses natures avec les termes techniques balinais expliqués. On y trouve entre autres les noms donnés au fœtus à chaque mois de sa vie utérine, ceux des « démons » (*kalâ* ou *butâ*) auxquels on fait des offrandes pour qu'ils ne cherchent pas à empêcher le fœtus de grandir et pour que ce dernier ait tous ses membres bien formés.

Les différents cas de jumeaux — qui ne rendent pas tous le village impur,

---

(1) Cf. *BEFEO*, L-2, 1962, p. 417-495, avec index détaillé, p. 496-518.

(2) Bien que la pagination soit désormais continue, nous indiquons le numéro d'ordre de chaque livraison pour garder le parallélisme avec les années précédentes.

(3) Tous les articles pouvant être lus avec profit, nous n'utiliserons pas ici l'astérisque dont la valeur a été expliquée dans *BEFEO*, L-2, p. 417, note 5.

(4) Voir *BEFEO*, L-2, p. 493. Elle a paru dans *Bahasa dan Budaja*, VI, no 6, p. 3-9.

contrairement à ce que l'on croit souvent — sont aussi décrits avec les cérémonies appropriées. Les jumeaux de même sexe par exemple sont de bon augure. Il en est de même si, dans le cas de sexe différent, le garçon naît *avant* la fille. S'il s'agit de triplés et qu'il y ait deux filles et un garçon, il n'y a non plus aucun interdit sur le village. Ce n'est que lorsque la fille naît *avant* le garçon ou lorsque, dans le cas de triplés, il se trouve deux garçons et une fille, que le village est frappé d'interdit pendant quarante-deux jours (1). Les parents avec les jumeaux doivent alors quitter le village pendant cette période.

On trouve ensuite successivement les cérémonies faites à la chute du cordon ombilical, lorsque le bébé a 12, 35, 42, 70, 105 et 210 jours (2). Les plus importantes étant la fête des trois mois balinais (105 jours : *nəlu bulanin* en tutoiement ou *nigaŋ sasihin* en langage poli) où un nom est donné à l'enfant (3).

On fait toucher le sol pour la première fois au bébé soit au bout de 105 jours, soit au bout de 210 jours et c'est cette fête des 210 jours qui correspond à un anniversaire (*otonan*), puisque 210 jours forment un cycle complet. C'est aussi à ce moment qu'on lui coupe les cheveux pour la première fois. Cette fête s'appelle *ŋotonin* et peut être répétée chaque 210 jours jusqu'à ce que l'enfant ait une dizaine d'années (4).

L'auteur décrit encore quelques cérémonies, en particulier à l'apparition de la première dent, à celle des règles, ainsi que les rites accompagnant le limage des dents.

Cet excellent article mériterait d'être traduit intégralement et nous regrettons de ne pouvoir donner que ces quelques exemples.

3. *Karomergana*, « Karomergana », par H. G. Tarigan (p. 19-24).

L'auteur prend comme point de départ de son étude l'étymologie de cette expression devenue à Seribudolok un nom de firme (5).

Il rejette pour *Karo* l'étymologie reproduite par P. Tambun dans son livre *Adat istiadat Karo* (6) lequel explique ce mot par une déformation de *ka* « en premier » et *roh* « venir » donc « ceux qui sont venus en premier ».

---

(1) Le terme technique pour « impur », « frappé d'interdit », est *səbəl* ou *cuntakā*. Sur la question des jumeaux, voir aussi Jane Belo, *A study of Customs pertaining to Twins in Bali*, dans *TBG*, LXXV, 1935, 483-549.

(2) Douze jours correspondent à deux cycles de six jours (en même temps qu'à quatre de trois jours), 35 jours au premier retour du même jour de la même semaine de sept jours avec le même nom de celle de cinq jours; 42 jours au retour du même jour de la semaine de sept jours avec la même désignation dans la semaine de six jours; 70, 105 et 210 jours sont respectivement deux, trois et six « mois » de 35 jours. Seul le cycle de 210 jours est complet puisque non seulement les désignations dans les « semaines » de 3, 5, 6 et 7 jours sont les mêmes, mais aussi le nom du wuku.

(3) Une photographie d'un épisode de cette fête se trouve dans l'album de Goris et Dronkers, *Bali, Atlas Kebudajaan*, pl. 2-22.

(4) On remarquera l'emploi de la nasalisation pour indiquer la fête (ou l'acte de fêter) le retour des éléments cycliques désignant le jour de la naissance. Le fait que 105 jours semble être la fête la plus importante sans cependant former un cycle complet (le nom du wuku n'est le même qu'au bout de 210 jours), porte à croire que les désignations des wuku ne sont pas aussi anciennes que celles de chaque jour dans les différentes « semaines », ce que les inscriptions anciennes de Java suggèrent aussi, puisque les noms de *wuku* n'y apparaissent pas avant la deuxième moitié du IXe siècle Śaka.

(5) *Səribu Dolok* signifie littéralement les « Mille Collines ».

(6) Cf. P. Tamboen, *Adat istiadat Karo* « Coutumes karo », Djakarta, 1952, 206 p. (en indonésien). Ce petit volume contient un grand nombre d'informations sur ce groupe batak. Aux p. 6-8, on y trouve de plus l'alphabet et des spécimens de l'écriture karo.

On n'a aucune peine à suivre l'auteur lorsqu'il rejette cette étymologie [1]. Mais lorsqu'il en propose une autre où *Karo* viendrait de *(Kal)k Aro(e)*, nous nous voyons obligé de la rejeter au même titre que la première.

Passant ensuite au terme *merga* (*marga* en simaluŋun et *mərga* en indonésien moderne) [2], l'auteur reproduit l'étymologie proposée par les dictionnaires qui font venir ce mot du sanskrit *marga* [3].

Il cite de plus une étymologie proposée dans le livre déjà cité plus haut de P. Tambun, lequel considère *marga* comme une contraction de *mə-hərga* qui correspond morphologiquement à l'indonésien *bərharga* dans le sens de « puissant ».

Il préfère personnellement y voir une dérivation du Karo *məhaga* « noble », « honoré ». Nous devons ajouter que tout ceci reste hypothétique.

Il discute ensuite *sənina* employé dans le même sens que *səmbuyak* qui veut dire littéralement « d'un seul ventre » [ce qui est aussi le sens du sanskrit *sodara* L.C.D.] [4]. P. Tambun ayant expliqué *sənina* comme provenant de *sə* + *nini* + *na* « d'une seule grand-mère », l'auteur préfère *sə* + *ina* « d'une seule mère » avec un *n* épenthétique.

Si normal que paraisse à l'auteur cet *n* épenthétique, il y aurait lieu d'en vérifier l'existence en cette langue au moyen d'autres exemples. La question est donc à serrer de plus près.

4. *Sekitar nama Minahasa*, « A propos du nom du Minahasa », par F. S. Watuseke (p. 25-28).

Considérations sur l'étymologie de ce toponyme que l'auteur explique par *m-in-aha* + *əsa* « unifié » en signalant aussi une prononciation avec occlusion glottale, *minaqəsa* ou *minaqasa*, alors que d'autres dialectes prononcent *nimahasa*, *nimahəsa* et *nimaqəsa*. On aimerait une confirmation de ce qui n'est pour le moment qu'une possibilité, mais cet article groupe différentes informations utiles sur les relations de ce territoire avec les Néerlandais du XVIIᵉ au XIXᵉ siècle.

5. *Akar kata lo' dalam bahasa Bugis*, « La racine *loq* en bouguinais », par Muh. Amin (p. 29-31).

Liste d'une vingtaine de mots bouguinais formés sur la racine *loq* que l'auteur explique après les avoir divisés en quatre groupes.

Il en conclut que le sens commun à tous ces termes est l'idée d'« écoulement » ou de « mouvement ».

Il a certainement raison et il est dommage qu'il n'ait pas ajouté que la racine originale est la même que celle des mots de l'indonésien formés à partir de *-lur*, *-lar*, *-lir*, soit la combinaison L + voyelle + R [5].

Des recherches de détail seraient néanmoins nécessaires, car il faut se méfier des rencontres phonétiques lorsqu'on passe d'une langue à l'autre.

---

(1) Il a en effet raison de faire remarquer que dans les dialectes batak, c'est le *h* qui vient (en Toba) du *k* indonésien et non l'inverse.

(2) Ce terme peut se traduire par « clan ».

(3) Phonétiquement, une telle dérivation serait très plausible, mais l'évolution sémantique reste difficile à expliquer, de sorte qu'une origine indonésienne du terme est beaucoup plus probable.

(4) En indonésien moderne, on trouve surtout *saudara* et *sudara*.

(5) Un *-r* final passe à *-q* (occlusion glottale) en bouguinais.

Quoi qu'il en soit, cette contribution de l'auteur forme une bonne base pour l'étude de la racine en question.

6. *Bahan pertimbangan*, « Matière à réflexion », par Prijana (p. 32-44).

Il s'agit d'un compte rendu assez détaillé du *Kamus Moderen Bahasa Indonesia*, « Dictionnaire moderne de l'indonésien », par St. Mohammad Zain (Djakarta, 1954).

La critique est dans l'ensemble assez sévère et porte :

a. Sur le choix des mots, en particulier des toponymes de l'Indonésie, dont certains, très importants, ont été omis; il en est de même pour quelques termes modernes courants dans l'indonésien actuel;

b. Sur des inconséquences d'orthographe;

c. Sur des inexactitudes dans l'indication de l'origine de certains mots, spécialement en ce qui concerne les mots d'origine française venus à l'indonésien par l'intermédiaire du néerlandais;

d. Sur les inégalités flagrantes dans les indications encyclopédiques fort longues pour certains termes et trop courtes pour d'autres, sans qu'on en voit la raison;

e. Sur les inexactitudes dans l'étymologie, soit dans le choix du mot sanskrit dont un mot indonésien provient, soit en attribuant une origine sanskrite à un assez grand nombre de mots qui n'ont certainement rien à voir avec le sanskrit, tels que *dara*, *jadi*, *dua*, *hari*, *pərmata*, *sa-*, etc. On a un cas analogue avec le terme *surat* qui n'a évidemment rien à voir avec l'arabe *sūra(t)* [1].

Après avoir relevé quelques fautes d'impression, l'auteur du compte rendu donne l'une après l'autre la définition de trois mots telles qu'on les rencontre dans le dictionnaire qu'il discute et celui de W.J.S. Poerwadarminta [2].

Il est indéniable que tous les faits relevés sont exacts et, par conséquent, les critiques fondées.

La conclusion est évidemment que le *Kamus Umum Bahasa Indonesia* de W.J.S. Poerwadarminta est nettement supérieur à celui de St. Mohammad Zain. Il faut ajouter que le premier est malheureusement épuisé depuis plusieurs années, de sorte que le besoin d'un nouveau dictionnaire, en ce pays où tant de monde veut s'instruire, se faisait tellement sentir que l'ouvrage de St. Mohammad Zain sera certainement consulté par de nombreuses personnes ne pouvant se procurer le dictionnaire de Poerwadarminta.

Supplément : Istilah-istilah, nº 42, « Termes techniques », (fascicule), nº 42, publié par la *Komisi Istilah* (28 p.).

---

(1) Il y a là une tendance qui ne fait que continuer celle de quelques auteurs européens plus anciens et qui a quelquefois été poussée à un degré ahurissant.
Pour certains, un mot malais ou javanais ayant la moindre ressemblance phonétique avec un mot sanskrit ou perso-arabe doit nécessairement en provenir, même si le sens est complètement différent.

(2) *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Djakarta, 1952.

ANNÉE VII, Nº 2, DÉCEMBRE 1958.

1. *Tjerita-tjerita dari Simalungun* (bag. III), « Contes de Simaluŋun, 3e partie », par H. G. Tarigan (p. 46-51).

Cette contribution donne le texte simaluŋun de deux contes avec leur traduction indonésienne.

Nous avons déjà attiré l'attention à propos des deux premières parties de cet article (VI, nº 4, 35-44, et VI, nº 6, 32-39) sur l'intérêt que présentent de tels textes pourvus d'une traduction et qui sont donc faciles à étudier, bien que notes ou commentaires fassent défaut.

Nous ferons remarquer ici que la division en alinéas n'est pas toujours la même dans l'original et dans la traduction indonésienne [1].

2. *Beberapa folklore dari Simalungun*, « Quelques textes folkloriques du pays simaluŋun », par H. G. Tarigan (p. 52-75).

Après une courte introduction, on trouve l'original simaluŋun de sept contes accompagnés de leur traduction indonésienne.

Nous ne pouvons que recommander ces textes de même que les précédents, écrits dans un dialecte batak peu connu avant les articles de cet auteur.

3. *Suatu permainan bahasa dan kebudajaan Tionghoa*, « Un jeu chinois linguistique et culturel », par Nio Joe Lan (p. 76-85).

Après quelques considérations générales, l'auteur décrit le jeu en question qui consiste essentiellement à trouver, à une phrase donnée par un des participants, une autre phrase qui en soit un véritable pendant, dans sa construction grammaticale aussi bien que dans l'agencement des concepts. L'auteur parle à ce propos de « phrases symétriques » alors qu'en français on utilise le plus souvent l'expression « phrases parallèles ».

Il est curieux que l'auteur, qui insiste beaucoup sur le caractère intellectuel de ce jeu, qu'il considère comme seulement accessible à ceux qui ont fait des études littéraires complètes, ne dise pas qu'il y a là l'aspect chinois — peut-être « intellectualisé » — de ce qui existe sous des formes variées dans tout le Sud-Est asiatique où de tels jeux ont été très vivants s'ils ne le sont plus toujours dans certaines régions. On leur a donné le nom de « chants alternés » et les équivalents indonésiens s'appellent *pantun* en malais et en soudanais [2]. Il n'est d'ailleurs pas besoin — au moins dans les langues autres que le chinois — « d'études littéraires complètes » au sens livresque du terme, car il s'agit là justement de joutes poétiques typiquement populaires.

4. *Sebuah peribahasa Sunda*, « Un proverbe soundanais », par R. Hanapi Widjajakusumah (p. 86-87).

Étude de quelques proverbes soundanais accompagnée de considérations diverses.

---

[1] En particulier dans le conte VIII, p. 46-47. Une phrase de ce conte a d'autre part été sautée dans la traduction indonésienne (lignes 15-16 de l'original : de *domma* ... à *mangajakisi*). Il y a encore quelques autres petites différences.

[2] Les *pantun* étaient encore vivants à Djakarta vers 1830. Au Cambodge et au Việt-Nam, pour ne citer que ces deux pays, leurs équivalents le sont encore de nos jours.

Supplément : Pedoman pembentukan istilah kimia, « Guide pour la formation des termes techniques de chimie » (38 p.) [fascicule n° 43], publié par la *Komisi Istilah*.

ANNÉE VII, N° 3, FÉVRIER 1959.

1. *Teks-teks bahasa Tondano II*, « Textes en langue tondano II », par F. S. Watuseke (p. 88-113).

Cet article qui fait suite à ceux parus dans la même revue (IV, n° 5, p. 3-14, et V, n° 6, p. 3-42), donne le texte de sept contes dans l'original tondano accompagnée d'une traduction indonésienne, avec quelques notes.

Intéressante contribution à la connaissance de ce dialecte ainsi que du folklore du Nord de Sulawəsi, assez peu connu, si l'on excepte des publications difficilement accessibles.

2. *Beberapa folklore dari Simalungun (bag. II)*, « Quelques textes folkloriques en simaluŋun (2e partie) », par H. G. Tarigan (p. 114-122).

Texte simaluŋun et traduction indonésienne de trois nouveaux contes, avec quelques notes.

Il va sans dire que nous recommandons ces nouveaux textes, tout comme ceux qui les ont précédés, à ceux qui s'intéressent aux dialectes batak.

3. *Memperkenalkan beberapa tarian suku Toradja-Sa'dan*, « Sur quelques danses des Toraja Saqdan », par L. Pakan (p. 123-126).

Description assez détaillée de quatre danses des Toraja Saqdan (dans le Centre de Sulawəsi) avec, pour terminer, le texte original et la traduction indonésienne d'une berceuse.

Supplément : Istilah-istilah, n° 44, « Termes techniques » (fascicule), n° 44, publié par la *Komisi Istilah* (30 p.).

ANNÉE VII, N° 4, AVRIL 1959.

1. *I Gunawati*, « I Gunâwati », par Ktut Ginarsa (p. 129-186).

Après une introduction due à Ktut Ginarsa lui-même (p. 130) et quelques mots écrits par le Dr Goris (p. 130), on trouve successivement :

I. Résumé de l'histoire de I Gunâwati (p. 131-133).

II. Différents systèmes pour exprimer le jour et le quantième dans d'autres *kiduŋ* balinais (p. 133-147).

III. A propos des mètres (p. 147-156).

IV. Orthographe et éclaircissements (p. 157-163).

V. Le *gaguritan* I Gunâwati (p. 164-177).

VI. Lexique [balinais-indonésien] (p. 178-186).

Nous allons examiner ces chapitres un à un.

I. A propos des villages invisibles, il existe la légende suivante : Vers 1489 EC., vint à Bali un brahmane śiwaïte du nom de əmpu Nirarthâ accompagné de sa fille Idâ Ayu Putu Swabhawâ. Le but de son voyage était d'introniser le roi

Batu Reŋgoŋ. Le brahmane laissa sa fille dans un village du Nord de l'île, Gaduŋwani, lui promettant de revenir la chercher dans les trois jours.

Ayant intronisé le roi à Gelgel (Sud-Est de l'île) il oublia sa promesse. Sa fille, après avoir attendu sept jours son retour, se mit à sa recherche en se dirigeant vers l'Est.

Comme personne en route ne pouvait la renseigner sur son père, elle finit par s'irriter et maudit les villages de la région : ceux-ci, ainsi que leurs habitants qu'on appelle *Woŋ gamar* ou encore *balâ samar* et elle en devint la Reine avec, pour résidence, le temple appelé *Purâ Pulaki*.

Le Purâ Pulaki existe encore et la déité qui y réside est appelée Dewi Ayu Malantiŋ, qui est assimilée à Bhatari Śrī et à Bhatarâ Rambut Sadanâ.

L'histoire de I Gunâwati est appelée aussi *Tantri Bali* étant donné qu'il s'agit d'histoires d'animaux comparables à celles du *Tantri Kamandakâ*.

La première partie raconte comment un tigre cruel et orgueilleux, se moque d'une vache et de son propriétaire I Gunâwati qui, chaque jour, vient la traire.

Après de longs débats entre les deux animaux, le tigre arrive par être vaincu par l'homme qu'il méprisait tant. Le tigre jure alors de respecter les descendants de I Gunâwati.

La deuxième partie décrit une famille d'ascètes vivant dans la forêt. Une fille nommée Ni Lilâhati est demandée en mariage par un roi des singes du nom de I Murkâati qui profère des menaces. Mais grâce à l'aide divine, les ascètes arrivent à tuer Murkâati et son armée.

La troisième partie met en scène un tigre et un cheval qui sont de grands amis. Mais voilà que le tigre est pris de jalousie en voyant que le cheval est gras et heureux. Il essaye de s'en rendre maître pour le manger. Le cheval est aidé par un singe fort rusé. Grâce à l'aide divine, le cheval échappe ainsi au danger.

L'auteur de *I Gunâwati* est inconnu, mais M. G. considère qu'il devait être originaire des montagnes étant donné qu'il emploie des mots que l'on entend rarement dans les villes.

En dehors de quelques emprunts au sanskrit, la langue du poème est le balinais courant.

En ce qui concerne la date de composition, M. G. fait remarquer qu'elle se trouve dans la première strophe du poème. Il arrive à la conclusion que la date julienne de ce texte est le 9 JUIN 1820 [1].

II. Cette date donne à l'auteur l'occasion de fournir des détails sur les différents cycles de jours, en commençant par ceux qui sont utilisés pour indiquer les dates : *sadwarâ, pañcâwarâ, saptâwarâ* et quelquefois *triwarâ* [2].

L'auteur relate ensuite une version balinaise de la légende de Watu Gunuŋ qui diffère notablement de la version javanaise que l'on trouve dans le *Babad Tanah Jawi* [3]. Les plus notables différences sont que dans cette dernière, les noms des 30 *wuku* sont ceux des deux épouses (1er et 2e wuku) de Watu

[1] Voir plus loin la note 6 de la p. 590.

[2] Cf. pour la méthode de réduction que nous avons appliquée à l'aide de ces cycles, notre *EEI*, I, dans *BEFEO*, XLV, 1951, p. 3 à 20, spécialement en ce qui concerne la période épigraphique. Une liste de tous les éléments que nous avons trouvés en étudiant la date de manuscrits plus récents forme l'introduction à notre *EEI*, V, dans *BEFEO*, XLIX, 1958, p. 15-53.

[3] On trouvera le texte javanais (en caractères latins) du *Babad Tanah Djawi* dans l'édition de W. L. Olthof, 's Gravenhage, 1941, p. 7-11. Il existe du même ouvrage une traduction néerlandaise par l'éditeur du texte javanais, *id.*, p. 7-11.

Gunuŋ (le 30e) et de ses 27 fils (du 3e au 29e wuku). Dans la version balinaise par contre, les différents wuku du 3e au 29e, sont nommés d'après 27 rois que Watu Gunuŋ aurait vaincus (1). D'autre part, dans la version balinaise, les noms des différents cycles de jours (de un à dix), sont donnés comme ceux de *rəsi* vaincus par Batarå Guru avec Watu Gunuŋ, après que celui-ci eût attaqué la déité. On a ainsi toute une série de synonymes des désignations usuelles de jours, en particulier pour les caturwarå, les pañcåwarå, les sadwarå, quelques-uns des saptåwarå et les aståwarå, que l'on ne trouve pas dans notre *EEI* V. On pourra donc ajouter cette liste à ce que nous avons dit alors (2). Cette légende est tirée par l'auteur de deux manuscrits conservés par la « Kirtyå » (3).

L'auteur fait remarquer le parallélisme d'un thème de cette légende (Watu Gunuŋ épouse sans le savoir sa propre mère) avec celle d'Œdipe et attire l'attention sur l'importance qu'il y a à connaître les synonymes des désignations des jours employés dans la date des *kiduŋ* afin de pouvoir réduire cette dernière (4).

M. G. donne ensuite quelques détails sur les quinzaines, les mois et les désignations du chiffre des dizaines (*təŋgək*) et des unités (*rah*) des millésimes. Comme exemple d'une date ancienne, il choisit celle de l'inscription la plus ancienne indiscutablement originale de Bali où les éléments du cycle des wuku font leur apparition avec l'emploi du vieux javanais. Il s'agit d'une charte de 916 Śaka que nous avons appelée Bwahan I (5).

Il passe ensuite à l'examen de plusieurs dates de manuscrits conservés à Bali (en vieux javanais et en balinais). Comme la discussion des équivalents qu'il propose serait trop longue pour ce compte rendu, nous y consacrons un article spécial (6).

III. Les mètres employés dans les trois chants de *I Gunåwati* sont *Durmå*, *Sinom* et *Wandå*.

L'auteur saisit cette occasion pour expliquer l'emploi des divers mètres (il distingue le *təmbaŋ təŋahan* du *təmbaŋ macapat*) et la manière dont ils sont annoncés dans la première strophe d'un texte ou la dernière d'un chant (qui indique alors le mètre du chant suivant). Il donne ce faisant de nombreux exemples pris dans divers manuscrits conservés à la « Kirtyå » en original vieux javanais ou balinais avec traduction indonésienne en regard. Il y a là des matériaux fort intéressants, bien que très brefs, pour ceux qui n'ont pas accès aux manuscrits.

IV. Après quelques notes sur le *sandhi* tel qu'il est appliqué à Bali et sur les variations phonétiques subies par les mots javanais passés en balinais, il passe

---

(1) Dans *Bhāwanāgara*, IV, 81-89, on trouve, d'après un manuscrit du *Purwa niŋ Uriga* une liste analogue des rois correspondant à chaque wuku avec quelques différences et en plus le nom du royaume que chacun d'eux gouverne, par ex. : *Saŋ Giriswara* (*Wukir*) *madəg riŋ Emalaya*, etc.

(2) Cf. *BEFEO*, XLIX, 1958, p. 19-20 pour les variantes des *sadwara*; p. 20-25 pour les synonymes des *paŋcawara*; p. 26-28 pour ceux des *saptawara*. Nous n'avons pas examiné dans cet article les cycles de 4, 8, 9 et 10 jours.

(3) No 151, intitulé *Mədaŋ Kamulan* et no 287, *Purwan Saŋ Watu Gunuŋ*. On sait que la « Kirtya » désigne une fondation créée avant la guerre en souvenir de Liefrinck et de Van der Tuuk, et qui conserve un grand nombre de manuscrits sur olles ou recopiés sur papier.

(4) En note p. 136, l'auteur fait remarquer que la lecture des chronogrammes de droite à gauche s'appelle *candrâsəŋkalâ* et que de gauche à droite, elle est désignée par le terme *surydsəŋkalâ*. Le Dr Goris a aussi donné cette explication, mais nous ne savons s'il s'agit d'une tradition ancienne ou non.

(5) Cf. *EEI*, III, no D. 20 et *EEI*, IV, p. 88.

(6) Cf. *Et. Bal.*, VII, dans le présent *BEFEO*, p. 132-142.

à l'étude de la morphologie, en indiquant tous les termes de la grammaire balinaise.

Il y a là de nombreux détails pleins d'intérêt qui mériteraient d'être examinés de plus près, ce que nous ne pouvons malheureusement pas faire dans ce compte rendu. Nous noterons seulement que l'idée de « radical » est rendue par *liŋga* et que les mots dérivés sont désignés pour la plupart par des termes composés comprenant cet élément.

Bien qu'une simple liste avec exemples comme celle-ci soit plutôt sommaire étant donné que la valeur (ou les valeurs) de chaque affixe n'est pas expliquée, elle est cependant utile, étant donné la rareté des grammaires balinaises [1].

On notera la confusion faite entre « préfixe » et « particule proclitique », dont la responsabilité repose sur l'orthographe latine du malais telle qu'elle a été codifiée par les Néerlandais et d'où elle a passé en indonésien moderne [2]. Une confusion analogue est faite entre « suffixe » et « particule enclitique ».

V. Du texte lui-même le *Gaguritan I Gunawati* (p. 164-177), nous ne pouvons que recommander l'étude, rendue plus aisée par la traduction indonésienne placée en regard.

VI. L'index balinais-indonésien, étant donné la rareté des ouvrages lexicographiques actuellement disponibles, est également le bienvenu. Après quelques sondages, nous avons constaté l'absence de quelques mots seulement, par exemple *dəkəs* (II, 30. *f*), *ceda* (I, 47. *c*), *dəkil* (I, 42. *g*).

Cette contribution de M. Ktut Ginarsa qui occupe tout le nº 4, est un excellent travail et il faut souhaiter qu'il puisse continuer à publier des articles dans les prochains numéros de la revue.

Supplément : Istilah-istilah nº 45, « Termes techniques, [fascicule] nº 45 » publié par la *Komisi Istilah* (20 p.).

Année VII, nº 5, Juin 1959.

1. *Dua upatjara, waktu ada perajaan perkawinan di Tjilatjap*, « Deux rites appartenant à la célébration des mariages à Ci Lacap », par Dr Trajono (p. 189-198).

Il s'agit de deux rites qui ne sont pas observés dans toutes les régions de Java, bien qu'ils ne se trouvent pas uniquement à Ci Lacap.

Le premier s'appelle *begalan* et consiste en le fait qu'au moment où le cortège du jeune marié arrive devant la maison de sa fiancée, un personnage, appelé *Ki Begal* (litt. « le bandit de grand chemin »), après avoir posé quelques questions à un des participants du cortège qui porte divers instruments de ménage, du riz, etc., cherche à s'emparer de ces derniers. Ceux du cortège cherchent à l'en empêcher. Les propos deviennent de plus en plus vifs et Ki Begal brandissant son sabre (en bois), frappe de tous côtés, brisant ce faisant marmites, etc., et jetant tout par terre. A ce moment, les assistants (surtout des enfants) qui n'attendaient que ce moment, se jettent sur ce qui reste pour s'en emparer.

[1] La seule actuellement accessible est J. Kersten, *Balische Grammatica*, 's Gravenhage, 1948, 102 p.

[2] Nous avons donné quelques exemples de cette confusion, due à une transcription mécanique en lettres latines de la graphie arabe du malais, dans *EEI*, IV (*BEFEO*, XLVII, 1955), p. 100, note 1.

Le texte des questions et réponses échangées à ce propos est donné avec un copieux commentaire fournissant de nombreux détails.

Le second rite n'a pas de nom spécial, mais consiste en une assez longue liste de questions que pose un personnage du cortège du jeune marié (originairement probablement ce dernier lui-même, ajoute l'auteur), à ceux qui l'attendent à la maison de la fiancée et qui y répondent d'une façon stéréotypée.

Il s'agit de savoir si tout ce dont aura besoin le futur couple dans son ménage, se trouve à la maison : ustensiles de cuisine, instruments pour le tissage, serviteurs, etc.

Deux photographies illustrent cet excellent article où le texte original javanais des questions et réponses est donné avec sa traduction en indonésien. Il y a là plusieurs termes dialectaux dont le sens n'est pas toujours clair, d'autant plus qu'il s'y trouve aussi des allusions phonétiques (*waŋsalan*).

2. *Kebudajaan orang Toradja*, « Culture des Toraja », par L. Pakan (p. 199-211).

Article décrivant différents rites se rattachant à la fête des Morts, avec le texte original des termes techniques et des invocations, accompagné de leur traduction indonésienne.

Il s'agit ici encore d'une fort intéressante contribution qu'on lira avec profit.

3. *Beberapa folklore dari Simalungun* (*bag. III*), « Quelques textes folkloriques du pays simaluŋun (3[e] partie) », par H. G. Tarigan (p. 212-234 + la couverture).

Suite de ces intéressants textes : n[os] XI à XX avec traduction indonésienne en regard.

Supplément : Istilah-istilah n° 46, « Termes techniques, [fascicule] n° 46 », publié par la *Komisi Istilah* (30 p.).

Année VII, n° 6, Août 1959.

1. *Sebuah tembang Sunda*, « Une poésie soundanaise », par Hanapi Widjajakusumah (p. 237-239).

Étude d'une petite poésie soundanaise (texte original et traduction indonésienne) avec quelques considérations sur la *Lebensanschauung* de ce texte et d'autres du même type.

2. *Serba-serbi dari Simalungun*, « Varia de Simaluŋun », par H. G. Tarigan (p. 240-257).

Texte simaluŋun et traduction indonésienne en regard d'une chanson et de quatre contes avec quelques notes.

3. *Sjair lagu-lagu Flores*, « Chansons de Florès », par L. M. Paulus Wea Doi (p. 258-263).

Texte original et traduction indonésienne de sept chansons de l'île de Florès (région de Soa Seroga), avec un commentaire expliquant les particularités de chacune d'elles.

4. *Bahan kesusasteraan dari Tanah Dajak*, « Matériaux littéraires du pays dayak » [1], par Sjamsi D. N. (p. 264-274).

Étude de dix-neuf légendes et de dix types de poésies et invocations du pays ŋaju. Un résumé est donné des légendes ainsi qu'une explication des poésies et invocations, malheureusement sans le texte original [2].

5. *Sekelumit adat Karo : Hubungan kekeluargaan jang agak istimewa*, « Un peu de coutumes karo : Relations familiales assez spéciales », par H. G. Tarigan (p. 275-282).

Étude, après une courte introduction, de certains rapports familiaux (par exemple entre la famille d'un jeune marié et celle de sa femme, entre la famille d'une jeune mariée et celle de son mari, etc.) donnant les termes techniques utilisés en karo et en simaluŋun.

6. *Bahasa « daun » di Tapanuli*, « Le langage des feuilles à Tapanuli », par Gajus Pandjaitan (p. 283-284).

Très court exposé — formant comme une introduction à un article qui doit paraître plus tard — des raisons qui ont fait choisir les feuilles pour ce qui semble une sorte de langage allégorique.

Supplément : Istilah-istilah, n° 47, «Termes techniques, [fascicule] n° 47», publié par la *Komisi Istilah* (23 p.).

INDEX DES AUTEURS ET DES MATIÈRES [3]

---

[1] Ainsi que l'indique la note 1 de la page 264, le mot « dayak » étant ressenti comme très déplaisant par suite de son emploi dans des contextes péjoratifs (même en indonésien moderne), une association d'étudiants originaires de Kalimantan qui s'est formée à Banduŋ, a décidé de remplacer ce terme par « Sahawoŋ ».

[2] Cf. aussi *Bahasa dan Budaja*, VI, n° 4, p. 25-28, et le compte rendu de cet article paru dans *BEFEO*, L-2, 1962, p. 491.

[3] Contrairement à ce que nous avons fait pour les six premières années, nous n'indiquerons pas ici le titre de chaque article, mais seulement les pages.

La matière de cette septième année de la revue étant assez réduite, nous ne donnons pas non plus un index détaillé comme pour les six premières années, mais seulement les divisions principales.

Djakarta, juin-août 1961.

PUBLICATIONS NOUVELLES

CONCERNANT L'HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE CHINOISE EN LANGUE VULGAIRE

par

A. LÉVY

Eul-k'o p'ai-ngan king-k'i 二刻拍案驚奇, 30 + 818 p., 84 pl. Œuvre de LING Mong-tch'ou 凌濛初 (1580-1644), éditée et annotée par WANG Kou-lou 王古魯, publiée par la Société d'Éditions de littérature classique (Kou-tien wen-hiue tch'ou-pan chö 古典文學出版社), Changhai, 1957.

On ne peut que se féliciter de la multiplication des éditions ou rééditions de textes et d'études relevant de la littérature en langue vulgaire, qui ont paru en Chine depuis une décade, tout en déplorant le ralentissement depuis 1959 du rythme de publication [1]. L'examen des seuls ouvrages intéressant l'histoire des *houa-pen* 話本 demanderait un volume. Aussi ne le tenterons nous pas quoiqu'un très petit nombre d'entre eux aient fait l'objet de notices bibliographiques détaillées en Occident [2].

La qualité de ces éditions nouvelles est évidemment variable. Si aucune ne répond à tous les critères d'une véritable édition critique, il convient de souligner que beaucoup d'entre elles permettent d'accéder à des textes rares ou apportent des améliorations sensibles par rapport aux éditions courantes.

---

(1) Il est regrettable que la publication de Lou Kong 路工, *Ming Ts'ing p'ing-houa siao-chouo siuan* 明清平話小說選 (Changai, 1958), n'ait pas été poursuivie. D'autre part, un texte important comme le *Si-hou eul-tsi* 西湖二集 n'a pas été réédité, pas plus que des collections d'anecdotes aussi utiles pour l'étude des *houa-pen* que le *Yi-kien tche* (1165-1198) 夷堅志 de Hong Mai 洪邁 dans sa version la plus complète en 206 kiuan (publiée en 1927 par la Commercial Press; l'édition de 1742 en 50 kiuan a été reproduite à Formose en 1960) et le *Ts'ing che* (*lei liue*) 情史(類略) compilé par Fong Mong-long 馮夢龍.

(2) J. Průšek, «New Studies of the Chinese colloquial short story», *Ar. Or.*, XXV, n° 3, 1957. p. 478-490 : comptes rendus de l'anthologie de Fou Si-houa 傅惜華, *Song Yuan houa-pen tsi* 宋元話本集 (Changai, 1955), et de l'édition du *King-che t'ong-yen* 警世通言, préparée et annotée par Yen Touen-yi 嚴敦易 (Pékin, 1956). — Herbert Franke, «Eine Novellensammlung der frühen Ming-Zeit : das *Chien-teng hsin-hua* des Ch'ü Yu», *ZDMG*, 108/2, 1958, p. 380-381 : compte-rendu de l'édition publiée par Tcheou Yi 周夷 (Changhai, 1957).

Depuis 1955, la *Revue bibliographique de sinologie* suit, dans de courtes notices, l'ensemble des publications chinoises.

M. Wang Kou-lou a atteint ce double objectif en faisant paraître son édition des *P'ai-ngan king-k'i*; il a acquis un nouveau titre à la reconnaissance de ceux qu'intéresse la littérature chinoise en langue vulgaire [1]. Le second volume (*Eul-k'o* 二刻), publié en mai, a précédé le premier (*Tch'ou-k'o* 初刻) publié en septembre : un événement, puisque ce texte important, publié par Ling Mong-tch'ou en 1632 ou 1633, n'avait pas été réédité depuis deux siècles.

La Bibliothèque nationale de Paris possède les dix premiers chapitres de cet ouvrage dans le volume intitulé sur la couverture *P'ai-ngan king-k'i eul-tsi* 拍案驚奇二集 (Courant, 4255-4257) [2]. La Bibliothèque nationale de Pékin en avait acquis avant-guerre un exemplaire où manquent les chapitres 13 à 30. La Bibliothèque du Palais à Tōkyō (Naikaku Bunko) détient le seul exemplaire complet dont l'existence soit connue. Ces trois exemplaires semblent provenir des mêmes planches de l'édition vraisemblablement originale du *Chang-yeou t'ang* 尙友堂 [3]; dans l'exemplaire du Naikaku Bunko, le chapitre 23 a été emprunté au *Tch'ou-k'o* et le chapitre 40 est une pièce de théâtre dont rien ne permet d'admettre la présence dans l'édition originale.

C'est ce dernier exemplaire que M. Wang Kou-lou a recopié et donné à la Commercial Press dès 1947. Jugé pornographique, il lui fut retourné et c'est, nous explique l'éditeur, le libéralisme temporaire des « Cent Fleurs » qui lui a inspiré le courage de publier le texte presque complet, alors qu'il s'était résigné à ne faire paraître que vingt-quatre chapitres sur quarante.

Entre 1955 et 1956, Wang a constaté dans son manuscrit des lacunes qu'il a pu combler grâce aux bons offices de collègues japonais; il a dû également compléter les planches à l'aide de l'exemplaire de la Bibliothèque de Pékin. Il est regrettable que l'éditeur n'ait pas cherché à collationner les deux textes; mais, compte tenu des difficultés qu'il a dû surmonter, il a fourni un texte soigneusement ponctué et généralement bien établi. On ne peut malheureusement lui faire entière confiance, et Wang lui-même a été la victime d'une omission involontaire : dans le chapitre 23, son édition du *Eul-k'o* comporte huit lignes de moins (à la page 497) que son édition du *Tch'ou-k'o* (à la page 432), ce qui l'amène dans un appendice du *Tch'ou-k'o* (p. 736) à soulever un problème inexistant, car ces huit lignes se trouvent bien dans l'exemplaire du Naikaku Bunko [4].

Encore faut-il y ajouter les omissions volontaires qui diminuent indiscutablement l'intérêt scientifique de l'édition préparée par M. Wang Kou-lou : les commentaires marginaux (*mei-p'ing* 眉評) et interlinéaires (*kia-p'i* 夾批) de l'édition primitive n'ont pas été retenus; d'autre part, un certain nombre de passages, outre le

---

[1] On doit à M. Wang Kou-lou la traduction chinoise de l'histoire du théâtre chinois de Aoki Masaru 青木正兒, *Shina kinsei gikyoku shi* 支那近世戲曲史 (1930), qui avait paru en 1931 et a été rééditée en 1958. Le texte du *Kou-kin siao-chouo* 古今小說 publié par la Commercial Press en 1947, et réédité à Changhai en 1955, a été établi par ses soins, ainsi que l'édition annotée des quatre *siao-chouo* du *Hiong-long-fong* 熊龍峯 (Changhai, 1958).

[2] Sur ce point un article de Lieou Sieou-ye 劉修業 (p. 48-57 de son recueil *Kou-tien siao-chouo hi-k'iu ts'ong-k'ao* 古典小說戲曲叢考, 作家出版社, Pékin, 1958) complète heureusement les indications données antérieurement par Tcheng Tchen-to 鄭振鐸 (*Tchong-kouo wen-hiue yen-kieou* 中國文學研究 Pékin, 1957, p. 441-444).

[3] Une maison d'édition de Soutcheou qui a également publié le *Tch'ou-k'o*, mais n'est pas autrement connue. L'éditeur se nommait Ngan Chao-yun 安少雲.

[4] L'E.F.E.-O. possède un microfilm de cet exemplaire, fourni par le service photographique du Naikaku Bunko.

chapitre 34 tout entier, ont été expurgés, mais l'éditeur a pris soin de les indiquer avec précision : *K. 12*, p. 401, 34 caractères supprimés, p. 404, 788 caractères. *K. 21*, p. 449, 3 caractères. *K. 25*, p. 532, 2 caractères, p. 533, 1 caractère. *K. 35*, p. 690, 46 caractères. *K. 38*, p. 743, 146 caractères.

Par ailleurs, M. Wang Kou-lou a introduit de précieuses adjonctions. Dans son avant-propos, il écrit qu'en collaborant à la préparation du recueil de contes traduits en anglais par les soins des Éditions en langues étrangères, *The Courtesan's Jewel Box* (Pékin, 1957), il s'est rendu compte que la principale pierre d'achoppement des interprètes chinois consistait dans des expressions dialectales qu'il était à même de comprendre, étant originaire de Tch'ang-chou 常 熟 près de Changhai. Aussi ses notes, nombreuses (une quarantaine en moyenne par chapitre), sont-elles fort utiles.

Une longue et intéressante introduction (18 p.) précède le texte. Elle contient de brèves indications biographiques sur Ling Mong-tch'ou, basées sur les recherches de Ye Tö-kiun 葉 德 均. On ne trouve rien sur la famille de Ling Mong-tch'ou, au sujet de laquelle il y aurait pourtant beaucoup à dire, puisque depuis les Yuan elle a fourni des « hommes célèbres » à presque toutes les générations. De même que Ye Tö-kiun, l'éditeur omet une précision que donne la *Monographie de la sous-préfecture de Wou-tch'eng* 烏 程 縣 志 [1] : à son poste d'adjoint au sous-préfet de Changhai (*hien-tch'eng* 縣 丞), Ling Mong-tch'ou aurait éliminé les abus qui s'étaient accumulés dans les salines.

D'autre part l'éditeur présente une liste des œuvres de Ling Mong-tch'ou, qui n'est pas exhaustive, comme il le croit : outre les *P'ai-ngan king-k'i*, il énumère vingt-trois titres, alors que nous avons pu en dénombrer trente-huit en y incluant ceux de trois *san-k'iu* 散 曲. Signalons en particulier une pièce de critique théâtrale, le *T'an-k'iu tsa-tcha* 譚 曲 雜 劄, qui n'est pas sans intérêt pour l'étude des conceptions littéraires de l'auteur et qui a été récemment publiée dans la collection *Tchong-kouo kou-tien hi-k'iu louen-tchou tsi-tch'eng* 中 國 古 典 戲 曲 論 著 集 成 (vol. 4, p. 251-261).

L'éditeur signale que plusieurs planches portent le nom du graveur Lieou Kiun-yi 劉 君 裕, que l'on retrouve sur celles d'une édition de Sou-tcheou du *Si-yeou ki* 西 遊 記 commentée par Li Tcho-wou 李 卓 吾 (elle se trouve au Naikaku Bunko) ; mais il ne précise pas que cette signature figure également dans une édition similaire du *Chouei-hou tchouan* 水 滸 傳, qui a dû paraître, d'après les recherches de Tai Wang-chou 戴 望 舒 [2], vers 1614, soit une vingtaine d'années plus tôt.

L'éditeur dénombre, quatorze contes « principaux » dont l'histoire se déroule à l'époque Song : il convient d'y ajouter celui du chapitre 36 qui est daté sans ambiguïté. Quant au chapitre 35 qui n'est pas daté, il nous paraît pouvoir rejoindre le groupe d'époque Ming ainsi porté à vingt.

Une initiative fort utile de l'éditeur est d'avoir indiqué sous forme de tableau, chaque fois qu'il a pu le faire, chapitre par chapitre, les sources des contes et l'influence qu'ils ont exercée. Pour l'essentiel, il reproduit les résultats des recherches déjà anciennes de Souen K'ai-ti 孫 楷 第 [3] : les sources des contes introduc-

---

[1] Éd. de 1881, k. 16/jen-wou 人 物 5.

[2] *Siao-chouo hi-k'iu louen-tsi* 小 說 戲 曲 論 集, 作 家 出 版 社 Pékin, 1958, p. 60.

[3] « *San yen Eul-p'ai* yuan-lieou k'ao » 三 言 二 拍 源 流 考 (*Kouo-li Pei-p'ing t'ou-chou-kouan kouan-k'an* 國 立 北 平 圖 書 館 館 刊, vol. 5, n° 2, 1931).

toires ne sont presque jamais indiquées, alors qu'il aurait été possible de les trouver dans plusieurs cas dans le *Yi-kien tche* 夷堅志. Entre plusieurs sources, l'éditeur ne cherche pas à déterminer celles que Ling Mong-tch'ou aurait effectivement utilisées. Parfois il se contente de similitudes trop lointaines pour permettre une conclusion. Il serait fastidieux d'entrer ici dans une discussion détaillée; contentons-nous de signaler une faute d'impression : il faut lire *kiuan* 16 au lieu de 17; l'éditeur a omis de préciser que le *kiuan* 17 a fourni le *kiuan* 34 du *Kin-kou k'i-kouan* 今古奇觀. Les recherches de T'an Tcheng-pi 譚正璧, dont les résultats ont été publiés en 1955 [1], n'ajoutent à peu près rien aux données fournies par Wang Kou-lou.

L'éditeur entreprend ensuite l'analyse du contenu de la collection sous deux rubriques principales : « la critique des fonctionnaires injustes » et « le problème des rapports entre les deux sexes ». Il n'a aucune difficulté à multiplier les citations qui démontrent la tendance anti-bureaucratique du *Eul-k'o*. Sans doute faudrait-il souligner qu'elle ne met nullement en cause le système; on ne peut évidemment la mettre en relation avec les fonctions administratives que l'auteur a exercées, comme le fait Wang Kou-lou, puisque la carrière mandarinale de Ling Mong-tch'ou n'a commencé que dans l'année qui a suivi la publication du *Eul-k'o*.

Dans l'hostilité au néo-confucianisme orthodoxe qui s'exprime au chapitre 12, l'éditeur voit, sans doute à juste titre, une influence de l'« école » de Wang Yang-ming. Il fait de Ling Mong-tch'ou un défenseur du libre choix des intéressés dans le mariage, ce qui est assurément simplifier, sinon dénaturer la question; il y a certes une tendance générale à élever la position de la femme, mais ce fait, tout significatif qu'il soit socialement, relève bien plus d'aspirations de la sensibilité que d'une revendication sociale.

L'analyse de Wang Kou-lou est orientée par des soucis apologétiques sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir; il termine en signalant les chapitres entachés de « morale féodale » ou de « superstitions » et admet que les descriptions obscènes sont pire que dans les *San yen*.

Trois appendices (p. 805-818) traitent de questions sans rapport avec le *Eul-k'o*, mais ils méritent l'attention de ceux qu'intéressent les origines des *houa-pen*. Le premier appendice reproduit un article publié en 1949 dans le *Tchong-kouo wen-houa houei-k'an* 中國文化彙刊. Il se rapporte au problème des quatre catégories de conteurs (*chouo-houa jen* 說話人) des Song du Sud. On sait que cette question épineuse a défié l'ingéniosité des exégètes. Aucun d'eux n'a réussi à imposer une solution définitive, et l'on n'oserait affirmer que ce soit le cas de celle de Wang Kou-lou. Son argumentation n'en est pas moins cohérente; elle a le mérite de présenter de façon claire les positions de cinq spécialistes : Wang Kouo-wei 王國維, Lou-siun 魯迅, Hou Che 胡適, Tch'en Jou-heng 陳汝衡 et Aoki Masaru 青木正兒, auxquelles Wang Kou-lou ajoute dans une note supplémentaire l'interprétation peu connue de l'auteur du *T'ong-sou pien* 通俗編, Ti Hao 翟灝 (1736-1788). Wang Kou-lou remarque avec raison que le texte le plus sûr est celui du *Tou-tch'eng ki-cheng* 都城紀勝 (1235) et que l'essentiel du problème est de le ponctuer correctement. Ces considérations lui permettent d'éliminer un certain nombre de solutions difficilement soutenables. Plutôt que d'entrer dans le détail de celles-ci, il nous paraît utile de comparer la solution de Wang Kou-lou à celles qui ont été présentées en Occident par M. Průšek et M. J. L. Bishop.

---

[1] *Houa-pen yu kou-kiu* 話本與古劇, Changhai, 1956, p. 105-136.

Wang Kou-lou :

1. Yin-tseu-eul 銀字兒 (*a.* amour, 煙粉, *b.* surnaturel, 靈怪, *c.* extraordinaire, 傳奇, *d.* cas judiciaires, 公案);
2. « Chevalerie », 說鐵騎兒;

} le terme *siao-chouo* 小說 désigne les catégories une et deux.

3. Récits scripturaires et narrations religieuses, 說經, 說參請;
4. Récits historiques, 講史書.

J. Průšek (*Arch. Or.*, XXIII, 1955, p. 646-649).	J. L. Bishop, *The Colloquial Short Story id China* (Harvard, 1956), p. 8-9.
1. *Siao-chouo* (*a.* amour, *b.* surnaturel, *c.* extraordinaire, *d.* cas judiciaires, *e.* « chevalerie »);	1. *Siao-chouo* (*id.*);
2. Récits scripturaires;	2. Contes de caractère bouddhique (= 2 + 3 de Průšek);
3. Narrations religieuses;	3. Récits historiques;
4. Récits historiques.	4. *Ho-cheng* 合生.

L'interprétation de Průšek aboutit à la même conclusion que celle de Wang Kouo-wei (*Song Yuan hi-k'iu che*, III), celle de Bishop correspond à la façon dont Lou-siun comprenait le *Tou-tch'eng ki-cheng;* comme Bishop le reconnaît en note (p. 23, n. 30), la faiblesse de cette interprétation réside dans l'inclusion de la catégorie des *ho-cheng*, à juste titre rejetée de presque tous les autres interprètes.

Wang Kou-lou a remarqué que son interprétation était corroborée par celle de Ti Hao, selon lequel les quatre catégories seraient les suivantes :

1. *Yin-tseu-eul;* 2. « Chevalerie »; 3. Récits scripturaires; 4. Récits historiques.

Le deuxième appendice, sous le titre « Les origines du roman en langue vulgaire », traite de ce que Wang Kou-lou considère comme la plus ancienne mention du conteur (*chouo-houa jen*) dans un poème envoyé par Yuan Tchen 元稹 à Po Kiu-yi [1]. Průšek le signale également (*Ar. Or.*, XXIII, p. 624-625) d'après Hou Houai-tch'en 胡懷琛 (*Tchong-kouo siao-chouo kai-louen* 中國小說概論, Changhai, 1934); le texte cité par celui-ci comporte un caractère différent : au lieu de *mei* 每, on lit *mou* 毋, très probablement une erreur de graphie, qui ne tire pas à conséquence du point de vue considéré [2]. Par contre, Tai Wang-chou,

[1] Dans le recueil *Yuan-che Tchang-k'ing tsi* 元氏長慶集, k. 10, « Tch'eou han-lin Po hiue-che tai chou yi-pai yun » 酬翰林白學士代書一百韻 (Cent rimes offertes en réponse à l'académicien Po).

[2] Voici le vers de Yuan Tchen : 翰墨題名盡, 光陰聽話移, ainsi traduit par Průšek : « Finished is the time of writing names with brush and ink, the time of hearing stories has passed ».

Voici le texte de l'annotation de Yuan Tchen, citée d'après Hou Houai-tch'en : 樂天每與余同遊. 常題名於屋壁. 顧復本說一枝花自寅至巳, que Průšek traduit : « Always when the mother of Lo-t'ien (Po Chü-i) took a stroll with us, we used to write our names on the walls of houses. Ku Fu-pen spoke of *The Flower* from 6 to 9 a. m. ».

dans une étude attentive de la nouvelle *Li Wa tchouan* 李娃傳 [1], cite un texte sensiblement différent en ce qui concerne l'annotation de Yuan Tchen [2]; cette version fournit à Tai Wang-chou plusieurs arguments pour réfuter l'interprétation qui voit dans ce texte la plus ancienne mention d'un conteur professionnel : Yuan Tchen se référerait simplement à une histoire que lui a contée son ami, probablement entre 803 et 806 (Průšek, en faisant intervenir la mort de la mère de Po Kiu-yi, calcule : entre 801 et 811). Sans doute faut-il résoudre ce petit problème philologique en faveur de Tai Wang-chou qui précise l'édition, digne de confiance, qu'il a utilisée [3], ce que ne font ni Hou Houai-tch'en ni Wang Kou-lou.

« Caractères et structure des *houa-pen* » constitue le troisième appendice. L'auteur souligne l'influence de la forme orale sur les *houa-pen*, terme dont il semble étendre abusivement le sens; quoi qu'il en soit, les éléments structurels qu'il énumère caractérisent parfaitement les *houa-pen* proprement dits, « authentiques ou d'imitation » : 1. une entrée en matière versifiée suivie ou non d'une introduction au texte principal; 2. le texte principal (*tcheng-wen* 正文 ou *tcheng-houa* 正話); 3. une conclusion versifiée.

La contribution la plus intéressante de l'auteur est un assez long développement sur l'origine et la signification du terme *tö-cheng t'eou-houei* qu'il conviendrait d'expliquer à partir de l'expression *k'iuan tsouo ko tö-cheng t'eou-houei* 權做個得勝頭迴, «tournée préliminaire servant d'air triomphal». A l'origine, les conteurs auraient attiré les auditeurs en jouant un air de musique vif; puis, passant du plein air à la salle fermée, avec une clientèle assurée et un horaire fixe, ils auraient peu à peu remplacé cette musique inutile et gênante par des commentaires ou anecdotes introductoires permettant aux retardataires d'écouter en entier le conte principal. Il n'est guère possible de distinguer, comme le voudrait l'auteur, le sens des termes *jou-houa* 入話 et *tö-cheng t'eou-houei*, ce dernier étant vraisemblablement un terme technique ancien des conteurs professionnels. L'expression *jou-houa* est cependant régulièrement attestée dans les textes de ce que nous pouvons considérer comme le plus ancien recueil de *houa-pen* que nous connaissions, publié par la maison d'édition *Ts'ing-p'ing-chan t'ang* 淸平山堂 entre 1541 et 1551; 29 chapitres sur les 60 de la collection complète en ont été retrouvés. Comme aucun conte introductoire n'y figure, M. Fou Si-houa 傅惜華 en a conclu dans son *Anthologie de houa-pen des Song et des Yuan* 宋元話本集 (Changhai, 1955) que le terme *jou-houa* désignait l'introduction versifiée, interprétation que rejette M. Wou Hiao-ling 吳曉鈴 [4]; il pense que les contes introductoires étaient éliminés des textes anciens et comprend *jou-houa* comme un composé de détermination et non de rection, c'est-à-dire « conte d'introduction » au lieu d'« introduction au conte »; cette dernière interprétation est confirmée par l'usage observé dans les *P'ai-ngan king-k'i*. Wang Kou-lou, toutefois, admet les deux sens pour *jou-houa*.

---

(1) *Siao-chouo hi-k'iu louen-tsi, op. cit.*, p. 11.

(2) En voici le texte : 樂天每與予游, 從無不書名屋壁; 又常於新昌宅說一枝花, 自寅至巳, 猶未畢詞也. «Chaque fois que Po kiu-yi se promenait avec moi, il écrivait son nom sur le mur; et souvent, à la Résidence de Sin-tch'ang, il me contait l'histoire de *Branche de Fleurs*, de 3 ou 5 heures à 9 ou 11 heures, sans pourtant achever son récit».

(3) *Sseu-p'ou ts'ong-k'an* 四部叢刊, tch'ou-pien 初編 (2e impression), tsi-pou 集部, p. 4*b*-5*a*.

(4) Dans *Wen-hiue yi-tch'an* 文學遺產, tseng-k'an 增刊 nº 2 (Pékin, 1957), p. 185-194.

Tch'ou-k'o p'ai-ngan king-k'i 初刻拍案驚奇, de LING Mong-tch'ou, édité et annoté par WANG Kou-lou, Kou-tien wen-hiue tch'ou-pan chö, Changhai, 1957, 24 + 756 p., 95 pl.

L'édition du *Tch'ou-k'o* suit la même disposition que celle du *Eul-k'o*. La transmission de ce texte, à la différence de celui du *Eul-k'o*, n'a pas été interrompue. Mais il a perdu très tôt, peut-être dès le XVIIe siècle, ses quatre derniers chapitres; de plus, les éditions courantes comportaient des altérations et surtout des omissions, particulièrement importantes dans celle du Wan-yuan leou 萬元樓 reproduite avant-guerre par trois maisons d'édition de Changhai [1] dans un texte par ailleurs expurgé. M. Wang Kou-lou signale cinq éditions différentes du *Tch'ou-k'o*, mais dans un article récent [2] M. Li T'ien-yi 李田意 en a dénombré dix grâce à des recherches dans les bibliothèques japonaises. M. Wang Kou-lou a participé avec Toyoda Minoru 豐田穰 à la «découverte» de l'édition très probablement originale du Tch'ou-k'o déposée au Rinnōji 輪王寺 de Nikkō 日光, avec un lot extrêmement intéressant d'ouvrages en langue vulgaire, legs du supérieur Tenkai 天海 (1536-1643). On ne peut que déplorer avec M. Wang Kou-lou qu'il n'ait pas pu en faire usage. Il a néanmoins fourni un texte supérieur à ceux qui nous sont accessibles, en collationnant deux éditions anciennes, celle du Siao-hien kiu 消閑局 et surtout un exemplaire déposé à la Bibliothèque de l'Université de Pékin, qui était en possession de Ma Lien 馬廉 et que M. Wang Kou-lou appelle «reproduction (de l'édition originale) du Chang-yeou t'ang». Dans le deuxième Appendice, il se livre à un examen détaillé des deux éditions, comparées aux photos de l'édition originale qu'il a pu rapporter du Japon. Il en conclut qu'il s'agit de deux éditions indépendantes; celle de Ma Lien est la plus ancienne et la plus proche de l'original dont elle reproduit 83 pages sur 801, tirées soit sur les planches originales regravées, soit sur des planches nouvelles gravées d'après des feuillets originaux. La comparaison entre les illustrations montre que celles du Siao-hien kiu sont les plus éloignées des originaux dont la haute qualité n'a été respectée par aucune édition subséquente. Par ailleurs, l'édition de Ma Lien est la seule qui ait conservé une partie des commentaires marginaux de l'édition originale.

Sur cette dernière, le premier appendice fournit d'importants renseignements, en partie basés sur l'article que publia Toyoda Minoru en 1941 à la suite de sa découverte [3]; on y trouve le texte de l'« annonce » du premier éditeur de Soutcheou, celui de la préface de Ling Mong-tch'ou avec, entre crochets, les passages qui ne se trouvent pas dans l'édition du Siao-hien kiu, ce qui la rendait en partie incompréhensible et avait induit Tcheng Tchen-to 鄭振鐸 [4] en erreur; enfin, l'avis (*fan-li* 凡例) de l'auteur nous renseigne sur sa façon de considérer son œuvre et permet de déterminer la date de publication du Tch'ou-k'o, 1628 et non 1627 comme on l'avait cru jusqu'alors. En outre, Wang Kou-lou nous fournit, d'après Toyoda Minoru, un bref résumé, avec indication des sources, des quatre derniers chapitres.

Le dernier appendice reproduit un article publié avant 1949 et légèrement révisé.

---

(1) *Tsa-tche kong-sseu* 雜誌公司; *Tchong-yang chou-tien* 中央書店; *Sin wen-houa chou-chö* 新文化書社.

(2) *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, vol. I, no 3 (septembre 1958), p. 120-135 : « The Original Edition of the P'o-an Ching-ch'i ».

(3) *Shibun* 斯文, vol. 23, no 6 (1941), p. 34-40.

(4) *Tchong-kouo wen-hiue yen-kieou*, *op. cit.*, p. 409.

Il donne des indications sur les principales bibliothèques japonaises où se trouvent d'importantes collections d'ouvrages en langue vulgaire et, après des renseignements techniques quelque peu dépassés sur la photographie des livres, il fournit trois listes d'éditions rares photographiées ou recopiées par M. Wang Kou-lou : la première comprend onze titres d'ouvrages entièrement photographiés, dont plusieurs ont été publiés; la seconde comprend cinq ouvrages, dont le *Eul-k'o*, recopiés et annotés par l'auteur; la troisième inclut 109 titres qui représentent environ deux mille doubles pages photographiées par les soins de M. Wang Kou-lou. Une partie de celles-ci se sont perdues au cours de ses déplacements, si bien que les clichés de 71 ouvrages seulement lui paraissent pouvoir être remis en ordre. Cet immense travail a été accompli avant 1945, et il semble n'avoir été que très partiellement mis à profit dans de récentes éditions. Il faut en particulier regretter la perte des clichés se rapportant à des éditions rares déposées au Rinnōji, dont il est pratiquement impossible d'obtenir des microfilms.

Nous ne répéterons pas les observations que nous avons formulées à propos du *Eul-k'o* et qui valent pour le *Tch'ou-k'o*. Les commentaires marginaux et interlinéaires y ont été également éliminés. Les expurgations sont assez nombreuses : *k. 2*, p. 39, 85 caractères supprimés; *k. 6*, p. 106, 49 c.; p. 111, 34 c.; p. 112, 44 c.; p. 113, 50 c.; p. 117, 4 c.; *k. 17*, p. 296, 13 + 26 c.; p. 298, 21 c.; p. 299, 146 c.; p. 304, 20 c.; p. 309, 64 c.; p. 311, 17 c.; *k. 18*, p. 333, 91 c.; *k. 26*, p. 468, 14 c.; p. 488, 311 c.; p. 489, 116 c.; p. 490, 49 c.; p. 493, 104 c.; *k. 32*, p. 608, 23 c.; *k. 34*, p. 637, 18 c.; p. 643, 2 c.; p. 644, 52 c.; p. 651, 38 c. Sources et influences sont indiquées de la même façon que dans le *Eul-k'o*, d'après les recherches du même auteur [1], pour les trois quarts des contes principaux. T'an Tcheng-pi [2] apporte quelques renseignements complémentaires pour les chapitres 17, 28, 34 et le conte introductoire du chapitre 35. Les sources ne semblent pas avoir été toujours vérifiées et en ce qui concerne les contes introductoires, il aurait été possible d'en trouver un bon nombre dans le *T'ai-p'ing kouang-ki* et quelques-unes dans le *Yi-kien tche*.

L'éditeur cite inexactement, Souen K'ai-ti qui vante l'amplification créatrice de Ling Mong-tch'ou, et lui faire dire que de quelques dizaines de caractères il tire un récit de milliers de mots. Un examen plus attentif des textes et de leurs sources montrerait combien pareille affirmation devrait être nuancée.

Le même point de vue que dans le *Eul-k'o* oriente l'analyse du *Tch'ou-k'o* : présenter Ling Mong-tch'ou comme un « progressiste ». M. Wang Kou-lou juge que la tendance anti-bureaucratique y est moins accentuée que dans le volume postérieur, sans doute pour mettre en valeur les « progrès » de l'auteur. Le problème des rapports entre les sexes est suivi de la discussion en ordre dispersé de divers aspects du *Tch'ou-k'o*. L'éditeur reconnaît que le chapitre 31 témoigne d'une « conscience insuffisante » de la nature des rébellions paysannes, et que les chapitres 7, 28 et 36 reflètent le fatalisme de la loi de rétribution, mais, ajoute-t-il, il faut tenir compte des limitations que l'époque imposait à Ling Mong-tch'ou qui, par ailleurs, attaque les religieux, critique les riches marchands et vante la valeur des brigands.

Cette apologie de Ling Mong-tch'ou et des *P'ai-ngan king-ki* a été récemment [3]

---

[1] Voir *supra*, n. 3, p. 597.

[2] Voir *supra*, n. 1, p. 598.

[3] *Tchong-kouo siao-chouo che kao* 中國小說史稿, 人民文學出版社, Pékin, 1960 (œuvre « collective » de l'Université de Pékin).

vivement prise à partie, pour une part au moins parce qu'elle allait à l'encontre de l'irrésistible tendance « manichéenne » qui se manifeste aujourd'hui dans les études historiques en Chine continentale et qui, en l'occurrence, oppose aux *P'ai-ngan king-k'i* les *San yen* dont les mérites de tous genres sont soulignés avec d'autant plus d'éclat. Il est incontestable que les *San yen* constituent une œuvre plus importante par sa dimension, son antériorité et les pièces anciennes qu'elle contient; mais il serait erroné de mépriser les *P'ai-ngan king-k'i*, création en majeure partie originale, qui renferme des chefs-d'œuvre qui n'ont pas leur équivalent dans la collection précédente.

P'ai-ngan king-k'i, 2 vol., 524 p., The World Book Co (Che-kiai chou-kiu 世界書局), Taipei, 1957.

Ce premier ouvrage de la série des « Collections célèbres de *siao-chouo* en langue vulgaire » fait partie de la « Bibliothèque mondiale ». C'est la reproduction, sous la même forme typographique, de l'édition du *Tch'ou-k'o* du Wan-yuan leou, rééditée avant la guerre dans la « Collection des livres rares de la littérature chinoise» (*Tchong-kouo wen-hiue tchen-pen ts'ong-chou* 中國文學珍本叢書), avec les mêmes expurgations, mais sans les préfaces. Comme, de plus, l'édition du Wan-yuan leou était incomplète, cette publication ne permet de reconstituer qu'une petite partie des passages supprimés dans l'édition de Wang Kou-lou. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que les abréviations de l'édition du Wan-yuan leou sont généralement faites avec discernement et atteignent plus volontiers les parties versifiées, peu nécessaires au développement de l'action. On aimerait voir démontré l'affirmation qui figure au verso de la page de garde, selon laquelle l'édition du Wan-yuan leou aurait paru à Soutcheou au début des Ts'ing.

P'ai-ngan king-k'i de LING Mong-tch'ou, collationné par Li T'ien-yi 李田意, Tcheng-tchong chou-kiu 正中書局, Taipei, 1960, 610 p.

Ce titre erroné, sur la couverture et la page de garde, recouvre le *Eul-k'o p'ai-ngan king-k'i*. La préface précise que cette édition, préparée par M. Li T'ien-yi au cours d'un séjour au Japon en 1955, avait été remise à l'éditeur en 1957. Comme celle de Wang Kou-lou, elle est basée sur l'exemplaire rarissime du Naikaku Bunko; mais elle lui est beaucoup plus fidèle, puisqu'elle en reproduit jusqu'à la ponctuation et à l'intégralité des commentaires marginaux et interlinéaires, ces derniers, pour des raisons typographiques, étant portés en marge et se confondant avec les précédents. M. Li T'ien-yi a fait également porter en marge quelques notes qui concernent l'établissement du texte. La maison d'édition s'est prudemment livrée à des expurgations qui, pour être moins étendues que chez Wang Kou-lou, sont importantes, mais clairement indiquées au moyen de petits carrés qui tiennent la place des caractères supprimés. Les illustrations reproduites donnent une moins bonne idée de la finesse des originaux que celles de l'édition de Changhai; elles sont quelque peu en désordre, la dernière devant être placée p. 22 (au lieu de p. 78). Ces débuts sont inquiétants, mais le texte semble généralement dépourvu d'erreurs typographiques, quand bien même la table de huit erratas (p. 4) ne serait pas complète. Sans doute eût-il été préférable de publier un fac-similé de l'original, qui est en parfait état (seule manque la page du titre), mais l'opération n'aurait pu mettre à notre disposition un volume à un prix aussi modique. Quoi qu'il en soit, si l'édition de Wang Kou-lou reste toujours utile par sa ponctuation moderne

et ses notes, elle ne saurait être utilisée sans se reporter constamment à la publication de M. Li T'ien-yi.

Ce dernier a fait précéder son édition d'une préface où, sur plus d'un point, il complète heureusement les données fournies dans l'introduction de Wang Kou-lou. Il rappelle que le père de Ling Mong-tch'ou, Ti-tche 迪知, travaillait dans l'édition, et que son fils en fit autant, à la suite, pense M. Li T'ien-yi, de son échec aux examens. Considérant les *P'ai-ngan king-k'i* comme la première collection de *houa-pen* originaux, tout au moins pour les huit ou neuf dixièmes, il en souligne l'importance capitale dans le développement du conte et de la nouvelle en langue vulgaire; l'affirmation est probablement exacte pour le *Tch'ou-k'o;* elle est beaucoup plus douteuse pour le *Eul-k'o*, car nous connaissons plusieurs collections de *houa-pen* dont la date de publication ne peut être précisée, mais pourrait être antérieure à celle du *Eul-k'o*.

N'étant pas soumis aux mêmes préoccupations que M. Wang Kou-lou, M. Li T'ien-yi livre des considérations plus équilibrées sur l'auteur des *P'ai-ngan king-ki;* il cite de façon plus complète et plus exacte le même passage de Souen K'ai-ti sur l'incontestable puissance créatrice de Ling Mong-tch'ou. Quant à la crudité de certaines de ses descriptions, il les porte, de même que Wang, au crédit de la mode de l'époque et ajoute avec raison que l'auteur a voulu conter des histoires piquantes, mais non porter atteinte aux mœurs. Il remarque qu'à en croire la préface de l'auteur les histoires surnaturelles sont plus nombreuses dans le *Eul-k'o ;* il aurait pu préciser que ce n'est pas le cas. Ling Mong-tch'ou écrit que dans ses contes le vrai et le faux sont mêlés; M. Li T'ien-yi en conclut que l'auteur croyait au surnaturel, affirmation tout au plus vraisemblable pour un homme du XVIIe siècle chinois.

L'éditeur montre de façon concluante que les chapitres 23 et 40 n'appartenaient pas à l'édition originale; les mentions initiales et finales du chapitre 23 indiquent sans contestation possible qu'il est tiré des planches du *Tch'ou-k'o;* le chapitre 40 est expressément un « appendice » qui ne porte aucune trace d'appartenance au *Eul-k'o* original; M. Li T'ien-yi en conclut que l'exemplaire du Naikaku Bunko est une édition originale qui a subi quelques modifications, affirmation qu'il serait prudent de mettre au conditionnel.

Houa-pen siuan 話本選 (Anthologie de *houa-pen*), compilé par l'Institut de recherches littéraires de l'Académie Sinica, choisi et annoté par Wou Hiao-ling 吳曉鈴, Fan Ning 范寧 et Tcheou Miao-tchong 周妙中; Jen-min wen-hiue tch'ou-pan chö 人民文學出版社, Pékin 1959, 2 vol., 36 + 2 + 789 p.

Cette anthologie, nous dit la préface, est composée de 38 pièces représentatives, choisies parmi quatre cents *houa-pen* en tenant compte de leur niveau artistique et idéologique. Souen K'ai-ti et Tcheng Tchen-to ont participé à ce travail de sélection, auquel Ho K'i-fang 何其芳 a consacré le principal effort. Les critères idéologiques ont été appliquées assez libéralement, mais un genre comme celui du conte licencieux n'est aucunement représenté. La part du lion est laissée aux *San yen* (20 pièces) et aux *Eul p'ai* (9 pièces) [1]. Les deux dernières pièces de l'antho-

[1] L'expression *San yen* désigne une série de trois volumes publiés entre 1620 et 1627 par Fong Mong-long : le *Kou-kin siao-chouo* 古今小說 (rebaptisé après la parution de ses successeurs *Yu-che ming-yen* 喻世明言), le *King-che t'ong-yen* 警世通言 et le *Sing-che heng-yen* 醒世恆言.

Eul p'ai est l'expression consacrée pour désigner le *Tch'ou-k'o* et le *Eul-k'o p'ai-ngan king-k'i.*

logie n'observent pas la forme des *houa-pen* telle qu'elle a été définie par Wang Kou-lou (voir ci-dessus, I *a*); elles sont caractéristiques d'une évolution nouvelle à partir du *houa-pen*, rare dans sa forme strictement traditionnelle après le XVIIe siècle. Les huit premiers contes, tirés de collections diverses, sont groupés en tant que *houa-pen* authentiques des Song ou des Yuan; ce choix est entièrement conforme à l'opinion de Tcheng Tchen-to, telle qu'elle figure dans un article publié en 1932 [1]. Basée sur des critères non linguistiques, elle est contestable; sans doute conviendrait-il de formuler des réserves plus particulièrement au sujet des deux dernières pièces du groupe.

Les références ne sont pas indiquées avec précision. Les voici dans l'ordre de la table des matières [2] :

1. °KP 10 (KC 8); *2.* °KP 15 (HC 33); *3.* °TP 1 (KK 35); *4.* TP 2; *5.* KK 36; *6.* KC 37; *7.* SC 13; *8.* °SC 14; *9.* °KK 1 (23); *10.* °KK 2 (24); *11.* °KK 27 (32); *12.* °KK 40 (13); *13.* °KC 3; *14.* KC 11; *15.* KC 24; *16.* °KC 26 (33); *17.* KC 28; *18.* °KC 32 (5); *19.* °SC 3 (7); *20.* °SC 4 (8); *21.* °SC 7 (27); *22.* SC 19; *23.* SC 20; *24.* °SC 28; 25. °TK 3; *26.* °TK 22 (40); *27.* TK 27; *28.* EK 4; *29.* EK 6; *30.* °EK 17 (34); *31.* EK 37; *32.* °EK 39; *33.* SH 12; *34.* SH 20; *35. Che-tien-t'eou* 石點頭 12; *36. Tsouei-sing-che* 醉醒石 14; *37. Tchao-che pei* 照世盃 3; *38.* °*Che-eul leou* 十二樓 1.

Les notes, généralement dépourvues de références, sont nombreuses et concises (entre la cinquantaine et la centaine par pièce); elles ont été établies par Tcheou Miao-tchong et revues par Fan Ning et Wou Hiao-ling.

La préface, rédigée par M. Fan Ning, mérite une lecture attentive : elle donne un aperçu de l'état de la recherche en Chine continentale dans ce domaine. Le préfacier met l'apparition des *houa-pen* en rapport avec le développement urbain du XIe siècle. Une remarque à laquelle il convient de prêter une attention particulière est la disparition apparente sous les Yuan de la profession de conteur telle qu'elle existait dans les capitales des Song; un ouvrage anonyme de l'époque des Ming, rédigé sur le modèle du *Tong-king mong-houa lou* 東京夢華錄, le *Jou mong lou* 如夢錄, n'en fait pas la moindre mention. Quant les auteurs Yuan ou Ming parlent de conteurs, il s'agit toujours d'aveugles ou de courtisanes qui n'opèrent ni à date ni en lieu fixes. Le préfacier explique de façon plausible la disparition de la profession par la popularité du théâtre qui se serait nettement différencié des autres genres mi-chantés sous les Yuan. Ces importantes considérations historiques ont été négligées par la plupart des auteurs [3].

---

[1] Inclus dans *Tchong-kouo wen-hiue yen-kieou*, *op. cit.*, p. 382-406.

[2] Le signe ° indique que le chapitre a été traduit partiellement ou intégralement en français, anglais ou allemand. Les chiffres entre parenthèses correspondent aux kiuan de l'anthologie *Kin-kou k'i-kouan* 今古奇觀.

KP = *King-pen t'ong-sou siao-chouo* 京本通俗小說.
TP = *Ts'ing-p'ing chan-t'ang houa-pen* 清平山堂話本.
KK = *Kou-kin siao-chouo* 古今小說.
KC = *King-che t'ong-yen* 警世通言.
SC = *Sing-che heng-yen* 醒世恆言.
TK = *Tch'ou-k'o p'ai-ngan king-k'i* 初刻拍案驚奇.
EK = *Eul-k'o p'ai-ngan king-k'i* 二刻拍案驚奇.
SH = *Si-hou eul-tsi* 西湖二集.

[3] Cf. Průšek, *Ar. Or.*, XXIII, 1955, p. 651.

Le *siao-chouo*, au sens étroit de l'époque des Song, était un genre mi-chanté et le préfacier insiste à juste titre sur les parties versifiées des *houa-pen*, particulièrement importantes dans les pièces anciennes. La prose raconte, les vers décrivent. Dans les *houa-pen* plus tardifs, cette distinction s'estompe : les vers tantôt servent de commentaires qui doublent la prose, tantôt joignent un épisode à l'autre. Ces parties versifiées (*che* 詩, *ts'eu* 詞, *tsa-k'iu* 雜曲, *touei-yu* 對語 ou *p'ien-wen* 駢文) constituent en leur double emploi (commentaire et description) une caractéristique des *houa-pen* qui les différencierait des autres genres.

Le préfacier traite brièvement des classifications anciennes du *siao-chouo*, au sens étroit de genre particulier pratiqué par les conteurs (*chouo-houa jen*); il en distingue trois classes d'après le *Tou-tch'eng-ki-cheng*, interprétation qui diffère de celle de Wang Kou-lou (voir ci-dessus, p. 599) et qui se rapproche de celle de Tch'en Jou-heng 陳汝衡 (voir son *Choua-chou che-houa* 說書史話, Pékin, 1958, p. 50); ce dernier groupe les deux dernières classes du préfacier en une seule, ce qui paraît indispensable si l'on veut respecter le chiffre de quatre classes de conteurs, spécifié dans le *Tou-tch'eng ki-cheng :*

1. Yin-tseu-eul : *a.* amour; *b.* surnaturel; *c.* extraordinaire;

2. Cas judiciaires }
3. « Chevalerie » } groupés par Tch'en Jou-heng.

Dans le *Mong leang lou* 夢梁錄 Fan Ning lit sept catégories, et huit dans le *Tsouei-wong t'an-lou* 醉翁談錄; mais il remarque avec justesse qu'il s'agit de distinctions qui n'avaient plus d'intérêt pratique.

Le problème des sources des *houa-pen* n'est pas examiné de façon approfondie. Le préfacier remarque que des personnages réels y apparaissent assez souvent, tirés soit du folklore, soit d'ouvrages historiques et amplifiés selon la formule « sept parts de vrai, trois parts d'imaginaire ». Des thèmes tirés de la « vie sociale contemporaine », il n'a pas grand-chose à nous dire, mais plus intéressantes sont ses observations sur les nombreux *houa-pen* qui utilisent des *tch'ouan-k'i* d'époque Tang. A ce propos, il cite le vers et l'annotation de Yuan Tchen que nous avons mentionné plus haut, dans la version présentée par Tai Wang-chou [1]. Il y voit la preuve que la nouvelle de Po Hing-kien 白行簡, *Li-wa tchouan* 李娃傳, était tirée de la version d'un conteur et formule une observation qui atteint l'un des principaux arguments de Tai Wang-chou. L'annotation de Yuan Tchen parle d'un horaire extrêmement matinal : de l'heure *yin* 寅 (3 à 5 heures du matin) à l'heure *sseu* 巳 (9 à 11 heures du matin) [2]. Tai Wang-chou en conclut qu'il ne peut s'agir de la performance d'un professionnel. Or le *Tong-king mong-houa lou* — à propos des marionnettes, aurait-il fallu préciser — parle de représentations qui commencent à la cinquième veille, c'est-à-dire avant l'aube : « Jen Siao-san (donne des représentations) chaque jour à la cinquième veille (l'heure *yin*); les retardataires ne voient pas les petites 'variétés' de la 'tournée préliminaire' » [3]. Ce serait ces retardataires qui expliqueraient l'usage des contes introductoires indifféremment appelés *jou-houa*, *tö-cheng t'eou-houei* ou *siao-chouo t'eou-houei* 笑要頭迴 et qui, en général, ne figure pas dans les textes anciens. Tel est le

(1) Voir *supra*, n. 2, p. 600.
(2) Průšek (*Ar. Or.*, XXIII, p. 624) traduit « de six heures à neuf heures du matin ».
(3) Selon la ponctuation de M. Iriya Yoshitaka (*Nippon Chūgoku gakkai hō*, n° 6, 1954, p. 49) : 任小三, 每日五更, 頭回小雜劇, 差晚看不及矣.

cas des *houa-pen* du *Ts'ing-p'ing-chan t'ang* qui auraient gardé leur forme archaïque et auraient subi relativement peu d'altérations; celles-ci atteignent surtout les parties versifiées. Ces considérations fournissent des raisons supplémentaires de mettre en doute l'ancienneté du *King-pen t'ong-sou siao-chouo* que son inventeur, Miao Ts'iuan-souen 繆荃孫, croyait d'époque Song ou Yuan; mais le préfacier n'aborde pas cette question.

Ce qu'il nous dit sur les « *houa-pen* d'imitation » témoigne de l'état embryonnaire de la recherche en ce domaine. Il ne se propose par d'examiner l'évolution de leur forme et cite une série de collections dans un ordre aussi peu satisfaisant du point de vue chronologique que du point de vue morphologique.

Le préfacier souligne à juste raison que certains « *houa-pen* d'imitation » sont aussi remarquables que les « authentiques ». Il constate que les uns et les autres puisent volontiers aux mêmes sources et donne en exemple quatre contes des *San yen* qui tirent leurs thèmes du *T'ai-p'ing kouang-ki*, ce qui assurément ne remplace pas les résultats qu'apporterait une enquête étendue. Selon le préfacier les œuvres de « fin de période », c'est-à-dire toutes celles qui sont postérieures aux *San yen*, seraient médiocres, mais il en donne un assez grand nombre d'exceptions; quant aux exemples, ils se fondent tous sur un reproche qui n'a pas beaucoup de poids dans le domaine littéraire chinois : le plagiat. Il ne nous a pas été possible d'examiner la portée de cette accusation dans tous les cas cités, mais en ce qui concerne les *P'ai-ngan king-k'i* (k. 23 et 35 du *Tch'ou-k'o*, k. 37 du *Eul-k'o*) le terme de plagiat est impropre.

Le préfacier remarque que cette littérature, quoique souvent entachée d'« esprit féodal », s'oppose à celle de l'aristocratie dirigeante et représente la vie et les idéaux des couches populaires moyennes et inférieures. Cette généralisation à partir d'une réalité fort complexe, porte sur une période d'un demi-millénaire : sa validité est pour le moins sujette à caution. Le préfacier rappelle que ces œuvres étaient tenues — par certains — pour pornographiques ou subversives. Il ne fait pas de doute qu'elles répondaient à des besoins que la littérature en langue écrite n'était pas en mesure de satisfaire. A ce titre, elles méritent la plus grande attention; il n'est pas légitime de vouloir limiter *a priori* ces besoins à une classe particulière, mais plus sûr de se souvenir que les livres sont destinés à ceux qui savent lire. Le préfacier constate en effet l'importance dominante de l'amour entre les deux sexes, thème si faiblement représenté dans la littérature « classique »; il est regrettable qu'il ait fait porter son analyse sur un choix arbitraire de contes au lieu de chercher à déterminer l'évolution des thèmes ou leurs variations. L'amour et la femme sont valorisés absolument, la déloyauté de l'homme en amour est condamnée. Le thème du bon voleur — qu'il faudrait rattacher à la catégorie plus générale des redresseurs de torts (hommes ou femmes) — paraît être d'inspiration populaire, comme le goût pour les « cas judiciaires » (*kong-ngan* 公案) et la soif de justice qui s'y manifeste. Le préfacier signale également un certain nombre de *houa-pen* qui « exposent l'impudence et la brutalité des religieux, des propriétaires fonciers et des mandarins »; précisons qu'aucun n'adopte pour autant une attitude « révolutionnaire ». Les thèmes relatifs aux examens officiels, où s'exprimerait, selon le préfacier, l'« indignation » des intellectuels, témoignent que les *houa-pen* étaient aussi une littérature appréciée des lettrés.

M. Fan Ning rattache l'apparition d'un type nouveau de personnage, caractérisé par la conscience de sa personnalité, au développement de l'économie urbaine et de l'« embryon » de capitalisme à la fin des Ming. On aurait souhaiter une discussion plus serrée de cette intéressante question.

Si le préfacier n'ajoute rien de substantiel aux pénétrantes réflexions qu'avaient

formulées M. Iriya Yoshitaka 入矢義高 [1], à l'encontre de l'opinion selon laquelle les personnages de roman chinois n'ont pas de psychologie, il montre jusqu'à quel degré de finesse peuvent aller les descriptions psychologiques basées sur le dialogue ou sur des notations extérieures.

L'exposé des points faibles, du point de vue de la morale « socialiste », suscite des observations qu'il est utile de retenir. Le préfacier remarque que, de façon générale, la vie rurale n'a aucune place dans les *houa-pen*. Il se plaint de l'évocation trop fréquente de la loi de rétribution, et attribue la crudité de certaines descriptions au goût « petit bourgeois », descriptions jugées d'autant plus inexcusables qu'elles ne peuvent être attribuées à la corruption des mœurs de la classe dirigeante à la fin de la « féodalité ». Un reproche plus intéressant est celui formulé contre le recours trop fréquent aux coïncidences ou « accidents ». A ce propos, M. Yoshikawa Kōjirō 吉川幸次郎 [2] a montré que le *houa-pen* typique pouvait être considéré comme une construction destinée à rendre vraisemblables des « accidents » qui ne l'étaient pas.

Houa-pen siuan tchou 話本選註, Tchong-houa chou-kiu 中華書局, Changhai, 1960, 2 vol, 2 + 3 + 113 p. et 1 + 117 p.

Cette publication fait partie d'une série destinée à la diffusion de la littérature classique (Kou-tien wen-hiue p'ou-ki tou-wou 古典文學普及讀物). Elle comprend huit contes choisis selon les mêmes critères que dans l'anthologie précédente, c'est-à-dire en tenant compte du fait qu'une « matière saine » doit être livrée au grand public. En voici les références dans l'ordre de la table des matières [3] :

1. TP 1; *2.* °KP 10 (KC 8); *3.* KK 36; *4.* °HC 4 (8); *5.* °KP 15; *6.* °KK 40 (13); *7.* °KC 32 (5); *8.* °TK 3.

Toutes ces pièces se trouvent dans l'anthologie précédente, mais les textes ont subis des coupures soit pour les alléger en abrégeant les introductions et les parties versifiées, soit pour éliminer des passages répréhensibles. Ils n'ont pas été établis par la même équipe, comme le révèlent la ponctuation et les notes, abondantes et commodément placées au bas des pages. La première note atteste une interprétation de *jou-houa* conforme à celle de Fou Si-houa, mais en contradiction avec les explications de la brève préface, qui n'apporte aucun élément nouveau.

« T'an tsai *San yen Eul p'ai* tchong souo fan-yang ti che-min cheng-houo ti leang t'ö-sö 談在三言二拍中所反映的市民生活的兩特個色 » (A propos de deux particularités de la vie urbaine reflétée dans les *San yen* et les

(1) *Tōhō gakuhō*, vol. III, nº 12 (décembre 1941), p. 99-124 : « Wahon no seikaku ni tsuite » 話本の性格たついて.

(2) Chūgoku sambun ron 中國散文論, Tōkyō, 1949, p. 164-189 : « Chūgoku shōsetsu ni okeru ronshō no kyōmi 中國小說に於ける論證の興味 » (« L'intérêt de la démonstration dans le roman chinois ».)

(3) Voir *supra*, n. 2, p. 605.

Eul p'ai [1]), par TENG Yun-kien 登允建, *Wen-hiue yi-tch'an siuan-tsi* 文學遺產選集 (Sélections d'« Héritage culturel »), troisième recueil, p. 353-365, Tchong-houa chou-kiu 中華書局, Pékin, 1960.

Cet article, rédigé en 1958, avait été publié dans le nº 202 d'« Héritage Culturel ». Il est ici reproduit avec un appendice, réponse de l'auteur à une lettre qui lui reprochait de provoquer la confusion dans l'esprit des lecteurs en relevant les aspects positifs des *San yen* et des *Eul p'ai* sans mentionner leurs faiblesses. Nous ne discuterons pas du problème pratique qui interfère constamment avec les questions purement historiques et qui s'impose aux historiens de la littérature nationale en Chine continentale : draguer la « lie » (*tsao-p'o* 糟粕) de l'« héritage » littéraire.

Néanmoins plusieurs objections d'ordre méthodologique doivent être formulées à l'égard de l'analyse de M. Teng Yun-kien. Peut-on traiter les *San yen* et les *Eul p'ai* comme un tout relativement homogène ? Peut-on juger les personnages des contes sans tenir compte de l'attitude de l'auteur à leur égard ? Est-il légitime de généraliser à partir d'une pièce, estimée représentative ? Peut-on ignorer que, si la littérature est un « miroir », il est déformant, et négliger de déterminer les déformations qu'elle fait subir à la réalité ? Deux « particularités » sont relevées : l'« apologie du marchand » et « l'amour entre les deux sexes », dégagé des lois de la morale « féodale ».

L'article de M. Teng Yun-kien, qui a le mérite d'aborder plusieurs problèmes intéressants, se rattache à la controverse sur l'existence d'une littérature bourgeoise en Chine, laquelle serait représentée par les *houa-pen*, produit et reflet de la vie urbaine. Prudemment, l'auteur entend par *che-min* 市民 un citadin plutôt qu'un bourgeois dans le sens de précurseur du capitalisme; sous cette forme, la position de l'auteur paraît peu sujette à contestation, et les réserves qu'il croit devoir formuler, ne semblent guère pertinentes : le citadin ne paraît pas représenter une classe particulière en Chine centrale au XVIIe siècle, et l'on a déjà eu l'occasion de remarquer l'absence relative des ruraux dans les *houa-pen*.

La première partie cite quatre pièces qui font l'apologie du marchand : le conte principal du chapitre 1 et le conte introductoire du chapitre 8 du *Tch'ou-k'o p'ai-ngan king-k'i*, le chapitre 37 du *Eul-k'o p'ai-ngan king-k'i* et le chapitre 35 du *Sing-che heng-yen*.

Conclure de la première de ces pièces que le but suprême des marchands est l'aventure en mer, paraît pour le moins contestable, puisque le héros, fortune faite, se garde bien de tenter une nouvelle aventure; il aurait été plus intéressant de citer la réplique de l'auteur des *P'ai-ngan king-k'i* à l'objecteur imaginaire qui reproche au conteur d'encourager l'inaction et de glacer tout désir d'amélioration en affirmant que tout est régi par le destin : « Vous ne comprenez pas : le destin produit le paresseux pour l'avilir, le prodigue pour l'appauvrir... ». Certes, il est utile de constater que dans le chapitre 37 du *Eul-k'o*, la déesse de la mer, après avoir comblé les besoins sexuels du jeune marchand ruiné, l'aide à satisfaire ses ambitions mercantiles, mais il aurait fallu noter certaines adjonctions de Ling Mong-tch'ou à sa source, notamment lorsqu'il précise qu'à Houeitcheou les marchands ont le pas sur les lettrés. A propos du conte introductoire du chapitre 8 du *Tch'ou-k'o*, Teng Yun-kien formule une observation qui va dans le même sens : il s'agit d'une famille de marchands qui a la fierté de sa profession. Quant au conte du *Sing-che heng-yen* (chapitre 35), M. Teng Yun-kien ne montre pas clairement en quoi

---

(1) Voir *supra*, n. 1, p. 604.

il contribue à l'apologie du marchand dans son histoire qui rapporte comment un vieux et fidèle serviteur assura par des opérations commerciales, la fortune de son maître, jeune orphelin, et de sa maîtresse, veuve.

La seconde partie, relative à l'amour « citadin », examine cinq pièces : *Kou-kin siao-chouo* k. 1, *King-che t'ong-yen* k. 8 et 32, *Sing-che heng-yen* k. 3 et 14. La fréquence des descriptions érotiques est sans doute « normale », vu l'importance de l'amour dans la vie humaine; mais en conclure, comme l'auteur, qu'elle est sans signification plus profonde, paraît insuffisant. Ce phénomène est lié à ceux que note utilement l'auteur, notamment la prédilection pour le thème des amours illégitimes, l'absence de valeur positive attachée à la pureté physique de la femme (cf. KK 1 et SC 14). Le double phénomène de libéralisation et d'individualisation des sentiments pose de difficiles problèmes d'interprétation, que n'effleure guère la conclusion de l'auteur : « trait particulier du sentiment amoureux des couches citadines au Moyen Âge ». Il est vrai qu'il consacre une large part de la discussion à démontrer que ces *houa-pen* s'oppose à la morale « féodale », préoccupé, sans doute, par le problème pratique de l'expurgation de l'« Héritage culturel ». La même préoccupation, vraisemblablement, lui fait écrire que les sentiments amoureux désintéressés sont propres aux éléments de la couche inférieure des citadins du Moyen Âge et les sentiments intéressés propres à la couche supérieure. M. Teng Yun-kien n'en réussit pas moins à nous montrer, selon ses propres termes, que « les *houa-pen* apportaient une atmosphère nouvelle, différente de celle des œuvres littéraires précédentes ».

« Min Shin no shōsetsu ni okeru futatsu no kyokuten 明清の小說における二つの極點 », par Maeno Naoaki 前野直彬, dans *Nippon chūgoku-gakkai hō* 日本中國學會報 (*Bulletin of the Sinological Society of Japan*), nº 10 (1958), p. 7-25; résumé en anglais, p. 2 : « Polarity in Ming and Ching Theories of Novels ».

Le résumé en anglais ne rend guère justice à l'article fouillé et nuancé de M. Maeno et il nous paraît utile d'entreprendre la tâche difficile d'en présenter brièvement les points essentiels.

En examinant certains aspects de la critique romanesque de la fin des Ming au milieu des Ts'ing, l'auteur s'est proposé de préciser l'influence que la prise de conscience de la nature du roman aurait exercé sur l'évolution de celui-ci. L'étude consiste principalement en l'analyse de deux positions jugées extrêmes et opposées, celle de Kin Cheng-t'an 金聖嘆 (*ming* 名 : Jen-jouei 人瑞, 1610 ?-1661) et celle de Ki Yun 紀昀 (1724-1805). Dans la dernière partie, l'auteur tente de déterminer leur rapport et leur portée en passant en revue les attitudes d'un certain nombre d'écrivains et de critiques des XVIe et XVIIe siècles.

M. Maeno remarque d'abord l'ambiguïté du terme *siao-chouo*, qui a un double sens, moderne et classique — on sait qu'il est déjà attesté dans la section bibliographique du *Han chou* 漢書. Il pense que le mot *siao* implique un jugement de valeur; l'apparition à l'époque Yuan-Ming du roman en langue vulgaire (*t'ong-sou siao-chouo* 通俗小說) — rappelons ici l'étymologie de notre mot « roman » : œuvre en langue vulgaire — aurait provoqué un certain désarroi et la nécessité d'une réévaluation. A King Cheng-t'an, théoricien anti-traditionaliste du roman en langue vulgaire, s'oppose Ki Yun qui représenterait le point de vue orthodoxe de la gentry. Les idées de ce dernier sont exposées d'après le *Sseu-k'ou ts'iuan-chou tsong-mou*

t'i-yao (Tseu-pou, siao-chouo kia lei 子部小說家類) dont il fut l'un des éditeurs en chef (1773-1782), et la postface de Cheng Che-yen 盛時彥 à sa collection d'anecdotes intitulées *Kou wang t'ing tche* 姑妄聽之 (1792).

Pour le *Sseu-k'ou...*, les *siao-chouo* constituent une sorte d'appendice au savoir traditionnel et ne sont pris en considération que s'ils répondent à l'un des trois critères suivants : contenir un enseignement moral, élargir les connaissances, servir de matériaux de référence. Seules ces conditions peuvent épargner au *siao-chouo* l'opprobre de n'être pas « vrai »; d'ailleurs, Ki Yun refuse d'appliquer ce terme à la littérature d'imagination : les *tch'ouan-ki* 傳記, par exemple le *Houei-tchen* 會眞記 ne sont pas des *siao-chouo*. Des œuvres en langue écrite comme le *Tsien-teng sin-houa* 剪燈新話 et le *Leao-tchai tche-yi* 聊齋志異 sont ignorées du *Sseu-k'ou...* tout autant que l'ensemble des œuvres en langue vulgaire.

Les idées de Kin Cheng-t'an ne sont pas inconnues en Occident [1]. Parmi les « six livres de génie », il fait figurer deux œuvres en langue vulgaire, le *Chouei-hou tchouan* 水滸傳 et le *Si-siang ki* 西廂記, qu'il faut lire comme le *Tchouang-tseu* 莊子 et le *Che-ki* 史記. Il voit dans ces six ouvrages des exemples divers de « style » (*wen-fa* 文法). A cet égard les œuvres en langue vulgaire sont plus profitables à la jeunesse, car elles ne reposent pas sur des faits auxquels les jeunes gens s'attachent sans comprendre le « style »; pour cette raison précisément, le *Chouei-hou tchouan* est supérieur au *Che-ki*. Il serait incorrect d'en conclure, pense M. Maeno, que pour Ki Yun la littérature vaut comme histoire et pour Kin Cheng-t'an l'histoire comme littérature : le premier apprécie l'élégance antique faite de simplicité et de concision, le second l'abondance de l'éloquence. Pour Kin Cheng-t'an le « style » est lié à l'imagination, pour Ki Yun l'art du *siao-chouo* consiste à « raconter ce qu'on a vu ou entendu ».

L'auteur cherche ensuite à atteindre la pensée littéraire avant la polarisation de ces deux attitudes. Il compare d'abord les idées de Hou Ying-lin 胡應麟, d'après le *Chao-che-chan fang pi-ts'ong* 少室山房筆叢 (publié vers 1589) et celles de Sie Tchao-tche 謝肇淛, d'après le *Wou tsa-tsou* 五雜組 (achevé entre 1602 et 1619). Pour l'un comme pour l'autre, l'homme cultivé prend plaisir aux œuvres où l'imagination a une large part, d'où, selon Sie Tchao-tche, la supériorité des *tch'ouan-k'i* 傳奇 des T'ang et l'infériorité du *San-kouo tche* 三國志, trop proche de l'histoire et juste bon pour le petit peuple des villes. Le plaisir que prennent les lettrés eux-mêmes à une œuvre comme le *Chouei-hou tchouan*, Hou Ying-lin reconnaît que le style ne suffit pas à l'expliquer, qu'il faut tenir compte du contenu. Pourtant le roman reste un genre inférieur; ni l'un ni l'autre de ces deux critiques ne vont jusqu'à le placer sur le même plan que la littérature classique et ainsi à résoudre, comme l'a fait Kin Cheng-t'an, la contradiction entre l'intérêt que suscitent ces œuvres et le fait que l'on ne devrait pas y prendre plaisir, parce qu'elles sont inférieures.

Li Yu 李漁 (1611-1680 ?), d'autre part, pousse à ses conséquences extrêmes le point de vue de Kin Cheng-t'an. Dans son ouvrage de critique dramatique *Hien-ts'ing ngeou-ki* 閑情偶寄 (1671), il défend le droit de la fiction à être totale. M. Maeno s'explique ainsi qu'aucun roman valable en langue vulgaire n'ait paru depuis la fin des Ming jusqu'à la publication du *Jou-Lin wai-che* 儒林外史 (rédigé vraisemblablement entre 1745 et 1749, mais dont la plus ancienne édition

---

[1] Cf. R. G. Irwin, *The Evolution of a Chinese Novel : Shui-hu-chuan*, Harvard University Press, 1953; p. 87-94.

connue date de 1803) et du *Hong-leou mong* 紅樓夢 (1792). On trouve au premier chapitre de ce dernier ouvrage des lignes significatives, qui reprochent aux romans qualifiés de « livres du jeune homme de talent et de la belle » (*ts'ai-jen kia-jen teng chou* 才子佳人等書) de reproduire *ad nauseam* mêmes épisodes et mêmes personnages. Tel serait, selon M. Maeno, les conséquences de la position de Li Yu qui réclamait pour la fiction le droit de ne pas prendre appui sur la réalité. Mao Tsong-kang 毛宗崗, qui défend dans son introduction au *San-kouo tche yen-yi* (1644) la supériorité de ce dernier sur le *Chouei-hou tchouan*, car il estime plus difficile la tâche du créateur travaillant sur la réalité, et même Kin Cheng-t'an pour qui le *Si-yeou ki* 西遊記, où l'imagination se donne libre cours, est inférieur au *Chouei-hou tchouan*, s'opposent à Li Yu et se rapprochent du point de vue de Ki Yun.

Ainsi la théorie traditionaliste de Ki Yun, qui est d'un « haut fonctionnaire en robe de cérémonie » et qui s'insère dans le mouvement « classiciste » du *Han-hiue* 漢學, irait dans le sens du développement du roman réaliste et du roman satirique de la fin des Ts'ing, car ce dernier répond au critère, « contenir un enseignement moral ».

Il serait vain de vouloir prendre en défaut l'argumentation toujours solidement étayée de M. Maeno. Il rejette la dissociation entre *siao-chouo* en langue écrite et *sia-chouo* en langue vulgaire, et il a raison dans le cadre de l'histoire littéraire où délibérément il s'enferme. Mais dès qu'on le brise, les problèmes prennent une tout autre perspective. Il évoque, sans vouloir les examiner, les conditions internes de la « révolution littéraire », qui se développent après le milieu de l'époque Ts'ing. Mais que penser du courant anti-traditionaliste dont l'audace prend des proportions sans précédentes aux XVI[e] et XVII[e] siècles ? Que signifie ce flux suivi d'un reflux ? Est-il suffisant d'expliquer l'attitude Kin Cheng-t'an par le besoin de valoriser une littérature de distraction ? Ne faut-il pas y voir aussi un besoin de renverser les valeurs établies sensible aussi bien dans le domaine artistique que dans celui de la littérature et de l'érudition ? Quelle signification attribuer à cette mode de l'excentricité ? Pourquoi ce développement concomitant de la littérature en langue vulgaire ? On connaît mal la profondeur et les ramifications du courant qui se manifeste dans les idées de Kin Cheng-t'an. Dès la première moitié du XVI[e] siècle, certains maîtres mettaient sur le même plan le *Chouei-hou tchouan* et le *Che-ki*, selon les témoignages de Li K'ai-sien 李開先 (1501-1568) et de Ts'ien K'ien-yi 錢謙益 (1582-1664) [1]. Le phénomène ne prend tout son sens qu'intégré à l'histoire sociale et intellectuelle, car Kin Cheng-t'an s'oppose et succède à Li Tcho-wou 李卓吾 (*ming* : Tche 贄) [1527-1602], qu'on ne peut comprendre sans Wang Yang-ming 王陽明 (1472-1528) ; et, comme l'écrit M. Maeno, à l'arrière-plan des idées de Kin Cheng-t'an il faut placer le développement de la société urbaine. A ce propos, il aurait pu remarquer que Kin Cheng-t'an était originaire de Soutcheou, la plus grande ville de la région économique la plus avancée de la Chine d'alors, région qui fut sous les Ming le théâtre de tous les mouvements littéraires ou philosophiques de quelque importance. On peut supposer que Ki Yun, né au Hopei, n'a pas été soumis aux mêmes influences.

---

(1) Li K'ai-sien, *Yi-siao san* 一笑散 (éd. Pékin, 1955), p. 10 *b*, énumère cinq « maîtres ». — Ts'ien K'ien-yi, *Mou-tchai tch'ou-hiue tsi* 牧齋初學集, k. 32, « Wang Yuan-tchao tsi siu » 王元昭集序, confirme Li K'ai-sien au sujet de Hiong Nan-cha 熊南沙 (*ming* 名 : Kouo 過, *tsin-che* en 1527).

De plus, Ki Yun apparaît à l'apogée de l'autocratisme mandchou, au moment où est lancée l'une des « inquisitions » littéraires les plus systématiques que la Chine ait connue. Un siècle le sépare de Li Yu, le dernier défenseur de la littérature d'imagination mentionné par M. Maeno. On aurait souhaité qu'il nous rendît compte de ce siècle de quelque façon. Au lieu d'invoquer l'effet stérilisant de la critique littéraire de Li Yu, ne faut-il pas chercher quelques causes plus profondes de la disparition des discussions sur les œuvres en langue vulgaire, phénomène qui paraît lié à une baisse en qualité et en quantité de la production de *siao-chouo* (elle semble s'amorcer non pas à la fin des Ming, mais au dernier quart du XVIIe siècle) ? Et peut-on affirmer que l'apparition du *Hong-leou mong* et du *Jou-lin wai-che* sonne le glas de la littérature de pure imagination ? Tant que ces points ne seront pas éclaircis, il faudrait se garder d'exagérer la portée des idées littéraires de Ki Yun, si incontestable que soit son influence sur le genre anecdotique du *siao-chouo* en langue écrite.

« *Mindai tanpen-shōsetsu no seikaku* 明代短篇小説の性格 (« The Character of the Short Story in the Ming Period »), sous-titré : « Sōdai wahon to no kyori ni tsuite 宗代話本との距離について », par ONO Shihei 小野四平, Tōyōgaku shukan 東洋學集刊, n° 2 (décembre 1959), p. 67-74.

M. Ono s'est proposé d'étudier les différences entre *houa-pen* des Ming et des Song en examinant quelques pièces des *San yen*, à savoir *Kou-kin siao-chouo* k. 30, *King-che t'ong-yen* k. 21 et *Sing-che heng-yen* k. 35. La thèse de l'auteur nous ramène à l'article précédent : pour les auteurs ou compilateurs des Ming, le *siao-chouo* n'est plus un simple divertissement, comme pour les conteurs des Song, mais, dans les termes de la préface du *Sing-che heng-yen* (1627), il est « le complément des six livres canoniques et des histoires dynastiques » (*lieou-king kouo-che tche pou* 六經國史之輔). Ce point de vue nouveau aurait entraîné un certain nombre de transformations du conte. A l'époque des Song, l'introduction, *jou-houa*, est destinée à faire patienter l'auditeur et à mettre en valeur l'habileté du conteur; dans les pièces des Ming, il prépare l'ambiance et indique le sens qu'il faut donner au conte principal qui va suivre : selon le terme de l'auteur, il prend la fonction du *makura*. Prenant pour exemple le chapitre 30 du *Kou-kin siao-chouo*, M. Ono montre comment Fong Mong-long 馮夢龍, le compilateur des *San yen*, a donné un sens nouveau à cette pièce dont la version primitive se trouve parmi les *houa-pen* du Ts'ing-p'ing-chan t'ang, en changeant son titre et en lui adjoignant un nouveau conte introductoire. Dans le chapitre 21 du *King-che t'ong-yen*, l'intention de l'auteur du conte serait, d'après l'introduction, de mettre en valeur la vertu du fondateur de la dynastie des Song, qui délivra et raccompagna une jeune fille du peuple sans succomber à ses charmes. Par une analyse pénétrante qui révèle l'habile construction du conte, M. Ono cherche à établir que l'intérêt passe du fondateur des Song à la jeune fille du peuple, dépassant ainsi l'intention « consciente » de l'auteur. M. Ono insiste sur l'« inconscience » de l'auteur du conte, dont l'attitude morale qui consiste à juger les personnages selon leurs relations avec l'autre sexe serait d'inspiration populaire. Encore faudrait-il s'assurer, pour que la démonstration soit probante, que le conte introductoire et le conte principal sont de la même main, ce qui n'est nullement évident. M. Ono en conclut que, tandis que les *houa-pen* des Song cherchent à « amuser » par une consciente habileté technique, les contes et nouvelles de l'époque des Ming conservent in-

consciemment vivante, sous un manteau de moralité, la séduction propre à une littérature fondamentalement populaire.

L'étude subtile de M. Ono nous aide à comprendre le charme que nous éprouvons à lire certains *houa-pen;* avouons qu'elle ne paraît pas nous permettre d'aller beaucoup plus loin. L'auteur avoue que les textes qui représentent le mieux les *houa-pen* dans leur état ancien, lui donnent l'impression d'être des « mémoranda »; tous ceux qui nous sont parvenus dans leur état complet portent en tête les deux caractères *jou-houa,* mais, sauf la partie versifiée, l'introduction est régulièrement absente : il est bien hasardeux de juger de la nature d'une absente. Le seul exemple concret de *jou-houa* que cite M. Ono est l'introduction du chapitre 13 du *King-pen t'ong-sou siao-chouo;* or, comme c'est le cas de toutes les pièces de la collection, elle est, de la façon la plus suspecte, pratiquement identique à l'introduction de la version correspondante des *San yen* (*King-che t'ong-yen* k. 16). Que vaut cet exemple ?

Il faudrait démontrer que cette partie du texte date des Song. L'auteur cite Aoki Masaru 青木正兒 [1], qui affirme qu'aucune pièce des Song n'a de thème moralisant : nous aurions préféré qu'il nous donnât les résultats d'une enquête précise. Il serait facile de montrer que les *houa-pen* des Ming n'ont pas tous un sujet moralisant comme l'auteur tendrait à nous le faire croire. Question de proportions. On aurait souhaité que l'auteur nous les indiquât. Au cours de son analyse du chapitre 21 du *King-che t'ong-yen,* au sujet de « la jeune fille du peuple », M. Ono a fixé son attention sur « peuple ». Il nous paraît au moins aussi légitime de mettre l'accent sur « jeune fille » : sous le couvert d'expresses intentions morales, l'auteur du conte a voulu narrer une histoire piquante où le ressort de l'intérêt est la jeune fille bien plus que le fondateur de la dynastie des Song. En était-il inconscient ? Peut-on se fier naïvement à l'introduction ? Par ailleurs le mot « peuple » (*shomin* 庶民) est un terme bien vague, qui semble désigner, pour M. Ono, le petit peuple des villes; nous aurions aimé qu'il s'en expliquât.

Certes, il est intéressant d'avoir établi concrètement comment le compilateur des *San yen* donne un sens nouveau à des pièces anciennes; mais peut-on tirer de là des conclusions valables pour d'autres collections, voire pour les « contes et nouvelles » des Ming en général ? Admettons que la morale confucéenne explicite n'apparaisse que dans les *houa-pen* des Ming. La morale, ensemble de jugements de valeur, partie intégrante de la vie, se trouve nécessairement dans toute littérature qui se mêle de décrire l'homme en société : il eût été utile de l'étudier dans les *houa-pen* des Song et, par une comparaison avec ceux des Ming, de tenter de préciser l'évolution des mœurs.

---

[1] Aoki Masaru, *Shina bungaku shisō shi,* 支那文學思想史, Tōkyō, 1943, p. 250-251.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

DES OUVRAGES PUBLIÉS EN CHINE

DURANT LA PÉRIODE 1950-1960

SUR L'HISTOIRE DU DÉVELOPPEMENT DES SCIENCES

ET DES TECHNIQUES CHINOISES

par

Robert SCHRIMPF

Cette bibliographie est limitée aux livres et ne fait pas état des études publiées par les auteurs chinois dans les publications périodiques; il est à noter toutefois que les ouvrages d'ensemble consacrés à l'histoire des sciences et des techniques consistent généralement en une somme d'articles écrits par différents auteurs qui réunissent à cette occasion des études déjà publiées dans des revues spécialisées.

Il n'est pas non plus dans notre intention de présenter ici une analyse détaillée des ouvrages cités, mais nous avons cherché plus simplement à mettre en évidence l'activité du groupe chinois d'historiens des sciences, qui a publié depuis dix ans des études fondamentales et de nombreux livres de vulgarisation sur des aspects souvent ignorés de la civilisation chinoise; l'analyse des ouvrages les plus importants fera l'objet d'un travail ultérieur.

Enfin nous avons exclu de cette bibliographie les ouvrages consacrés à l'histoire de la Musique, de la Médecine, des Sciences naturelles et des techniques agricoles, qui méritent une étude particulière.

Les publications dont il est rendu compte se rangent sous quatre rubriques :

I. Études d'ensemble sur les sciences et techniques.

II. Sciences mathématiques et astronomiques.

III. Sciences chimiques.

IV. Techniques d'aménagement des eaux.

I. — ÉTUDES D'ENSEMBLE SUR LES SCIENCES ET TECHNIQUES

I.1. *Ouvrages collectifs traitant des sciences chinoises, dans leur développement historique et actuel.*

a. Li Hi-meou et *al.* « *Tchong-houa min-kouo k'o-hio tche* » (Notes sur les sciences dans la République Chinoise). Éd. Tchong-houa wen-houa, Taipei, 1955-1956, 3 vol.

b. Lin Tche-p'ing et *al.* « *Tchong-kouo k'o-hio che louen-tsi* » (Recueil d'études sur l'histoire des sciences en Chine). Éd. Tchong-houa wen-houa, Taipei, 1958, 2 vol.

I.2. *Recueils d'études biographiques sur les savants et leurs ouvrages.*

a. Li Yen, Ts'ien Pao-tsong, Yen Touen-kie. « *Tchong-kouo kou-tai k'o-hio-kia* » (Savants de l'antiquité chinoise). Éd. K'o-hio, Pékin, 1959.

b. Lo Tchong-min. « *Tchong-kouo li-tai ta k'o-hio-kia lio-tch'ouan* » (Notices biographiques sur les grands savants de la Chine). Éd. K'io cheng chou tien, Hong-kong, 1958.

c. Tch'eng Sin. « *Tchong-kouo kou-tai ta k'o-hio-kia* » (Grands savants de l'antiquité chinoise). Éd. Chao-nien eul-t'ong, Changhaï, 1954.

d. Yen Yu. « *Tchong-kouo li-che chang ti k'o-ki jen-wou* » (Figures de savants et de techniciens chinois). Éd. K'iun-lien, Changhaï, 1954.

I.3. *Réunions de monographies.*

a. Li Kouang-pi, Ts'ien Kiun-houa et *al.* « *Tchong-kouo k'o-hio kichou fa-ming ho k'o-hio ki-chou jen-wou louen-tsi* » (Anthologie des inventions et des savants des sciences et techniques chinoises). Éd. San-lien, Pékin, 1955.

b. Mao Tso-pen. « *Wo-men tsou-sien ti tch'ouang-tsao fa-ming* » (Inventions de nos ancêtres). Éd. Chang-haï jen-min, Changhaï, 1957.

c. Ts'ien Wei-tchang. « *Wo-kouo li-che chang-ti k'o-hio fa-ming* » (Les découvertes scientifiques dans l'histoire de la Chine). Éd. Tchong-houa ts'ing-nien, Pékin, 1953.

Dans l'ensemble les ouvrages cités en références I, 1, 2, et 3, ont un caractère très général et se contentent de présenter les données immédiates de la littérature chinoise, quant à l'histoire du développement des techniques depuis la dynastie des Tcheou jusqu'à celle des Ming.

Les savants et techniciens dont il est fait mention dans ces livres se rattachent à l'une ou l'autre des disciplines suivantes : Mathématiques et astronomie, Alchimie et chimie, Médecine et pharmacie, Géographie et cartographie, Machines et métiers, Techniques d'aménagement des eaux, Techniques agricoles, Techniques de construction, qui forment une fraction importante des monographies contenues dans les histoires dynastiques.

II. — SCIENCES MATHÉMATIQUES ET ASTRONOMIQUES

Il est parfois artificiel d'établir une distinction entre ces deux disciplines qui s'interpénètrent à de nombreux égards; il suffit de considérer par exemple l'histoire des calendriers chinois et les connaissances qu'elle nous apporte sur le développement de l'arithmétique et de l'algèbre en Chine, durant les siècles qui précédèrent l'épanouissement de l'algèbre sous les dynasties des Song et des Yuan. Il n'est pas douteux par ailleurs que l'astronomie, comme science expérimentale tributaire des techniques d'observation, ne doive être l'objet d'un traitement particulier. Nous avons donc conservé dans le classement des ouvrages de cette rubrique la distinction imposée par le titre des livres (« t'ien-wen », astronomie, et « souan-fa », mathématiques) même lorsque leur contenu ne la justifiait pas entièrement.

II.1. *Ouvrages communs.*

Cette section comprend les biographies des mathématiciens et astronomes qui ont le plus souvent cultivé également ces deux sciences, ainsi que les catalogues d'ouvrages astronomiques et mathématiques.

a. Lai Kia-tou. « *Tchang Heng* » (Vie et œuvres de Tchang Heng). Éd. Chang-haï jen-min, Changhaï, 1956.

b. Li Ti. « *Ta k'o-hio-kia Tsou Tch'ong-tche* » (Un grand savant : Tsou Tch'ong-tche). Éd. Chang-haï jen-min, Changhaï, 1959.

c. Ting Fou-pao et Tcheou Yun-ts'ing :

« *Sseu-pou tsong-lou t'ien-wen pien* » (Section des livres d'astronomie du Sseu-pou tsong-lou).

« *Sseu-pou tsong-lou souan-fa pien* » (Section des livres de mathématiques du Sseu-pou tsong-lou).

Éd. commercial Press, Changhaï, 1956, 1957.

Ces catalogues extrêmement utiles donnent pour chaque ouvrage mentionné les dates de ses éditions sucessives ainsi que les remarques qui accompagnent ce titre lorsqu'il figure dans les bibliographies des histoires dynastiques, dans celles des encyclopédies, ou dans les catalogues des bibliothèques officielles et privées. Le collationnement des notices bibliographiques de chaque ouvrage est ainsi grandement facilité.

II.2. *Histoire des Mathématiques.*

II.21. *Études d'ensemble.*

a. Li Yen. « *Tchong-kouo souan-hio che* » (Histoire des mathématiques chinoises). Comm. Press, Changhaï, 1937, 1955.

b. Li Yen. « *Tchong-kouo chou-hio ta kang* » (Les grandes lignes des mathématiques chinoises), 2 vol. Éd. K'o-hio, Pékin, 1958.

c. Li Yen. « *Tchong souan che louen-ts'ong* » (Recueil d'articles sur l'histoire des mathématiques chinoises). Éd. K'o-hio, 5 volumes parus entre 1954 et 1957, Pékin.

d. Ts'ien Pao-tsong. « *Tchong-kouo chou-hio che houa* » (Propos sur les mathématiques chinoises). Éd. Tchong-kouo ts'ing-nien, Pékin, 1957, 1958.

e. Hiu Tch'ouen-fang. « *Tchong-kouo souan-chou kou-che* » (Histoire des mathématiques chinoises). Éd. Tchong-kouo ts'ing-nien, Pékin, 1952, 1954.

f. Yen Touen-kie. « *Tchong-kouo kou-tai chou-hio ti tch'eng-tsieou* » (Réalisations mathématiques de l'antiquité chinoise). Éd. Tchong-houa ts'iuan-kouo k'o-hio ki-chou p'ou ki hie-houei, Pékin, 1956.

II.22. *Histoire de la géométrie.*

g. Hiu Tch'ouen-fang. « *Tchong souan-kia ti ki-ho-hio yen-kieou* » (Examen de la géométrie dans les mathématiques chinoises). Éd. Tchong-lieou, Hongkong, 1958.

II.23. *Histoire de l'arithmétique et de l'algèbre.*

h. Li Yen. « *Tchong-kouo kou-tai chou-hio che-liao* » (Documents historiques sur les mathématiques dans l'antiquité chinoise). Éd. K'o-hio ki-chou, Changhaï, 1956.

i. Li Yen. « *Tchong souan-kia ti nei-tch'a fa yen-kieou* » (Examen des procédés d'interpolation des mathématiciens chinois). Éd. K'o-hio, Pékin, 1957.

j. Li Yen. « *Che-san che-sseu che-ki tchong-kouo min hien chou-hio* » (Les mathématiques en Chine durant le xiii[e] et le xiv[e] siècle). Éd. K'o-hio, Pékin, 1957.

k. Hiu Tch'ouen-fang. « *Tchong souan-kia ti tai-chou-hio yen-kieou* » (Étude de l'algèbre dans les mathématiques chinoises). Éd. Tchong-kouo ts'ing-nien, Pékin, 1952, 1955.

l. Houa Mong-keng. « *Ts'ong yang houei san-kio t'an k'i* » (Étude sur le triangle arithmétique de Yang Houei et ses applications). Éd. K'o-hio, Pékin, 1956.

Les œuvres de MM. Li Yen, Ts'ien Pao-tsong, et Hiu Tch'ouen-fang sont trop importantes pour pouvoir être analysées ici, même rapidement. Ces trois auteurs ont publié depuis plus de vingt ans de très nombreuses études sur l'histoire des mathématiques chinoises sous tous ses aspects (cf. par exemple le « *Tchong-kouo souan-hio che* », Histoire des mathématiques chinoises, de M. Ts'ien Pao-Tsong, publié par le National Research Institute of History and Philol. Monogr. Ser. A, n[o] 6, en 1932, et le « *Tchong souan-fa tche sin yen-kieou* » [Nouvel examen des mathématiques chinoises], de M. Hiu Tch'ouen-fang, publié à Changhaï, en 1935, et suivi d'un volume supplémentaire en 1945, le « *Tchong-kouo souan-hio siao che* » [Petite histoire des mathématiques chinoises], de M. Li Yen, publié à Changhaï en 1930), il en sera rendu compte ultérieurement.

II.3. *Histoire de l'astronomie.*

II.31. *Études d'ensemble.*

a. Tch'en Tsouen-kouei. « *Tchong-kouo kou-tai t'ien-wen-hio kien-che* » (Histoire abrégée de l'astronomie chinoise ancienne). Éd. Chang-hai jen-min, Changhai, 1955.

II.32. *Histoire des calendriers.*

b. Tchen Tsouen-kouei. « *Tchong-kouo kou-tai t'ien-wen-hio ti tch'eng-tsieou* » (Réalisations astronomiques de l'antiquité chinoise). Éd. Tchong-houa ts'iuan-kouo k'o-hio ki-chou p'ou ki hie-houei, Pékin, 1955.

c. Tchang Hong-tchao. « *Tchong-kouo kou-li si-yi* » (Étude des anciens calendriers chinois). Éd. K'o-hio, Pékin, 1958.

d. Yen Yi-p'ing. « *Siu yin li pou* » (Suite au *Yin li pou* de Tong Tso-pin). Éd. Yi-wen, Taipu, 1955.

Ces études sont en partie consacrées à l'examen des données fournies par les inscriptions sur écailles et sur os, sur le développement originel des calendriers chinois.

e. Lo Eul-kang. « *T'ien-li k'ao ki t'ien-li yu yin-yang-li je touei-tchao piao* » (Étude du *t'ien-li* et table de concordance des jours du *t'ien-li* et du calendrier luni-solaire). Éd. San-lien, Pékin, 1955.

II.33. *Constellations.*

f. Lieou T'an. « *Tchong-kouo kou-tai tche sing souei ki-nien* » (Le cycle de Jupiter et le calendrier dans l'antiquité chinoise). Éd. K'o-hio, Pékin, 1957.

II.34. *Instruments.*

g. Tch'en Tsouen-kouei. « *Ts'ing-tch'ao t'ien-wen yi-k'i kiai-chouo* » (Notes sur les instruments astronomiques des Ts'ing). Association nationale pour le développement des sciences, Pékin, 1956.

III. — SCIENCES ET TECHNIQUES CHIMIQUES

Les historiens des sciences et techniques chimiques de la Chine réunissent sous ce chef les procédés d'extraction et de transformation des matières premières naturelles, minérales, organiques et végétales.

III.1. *Ouvrages d'ensemble.*

a. Yuan Han-ts'ing. « *Tchong-kouo houa-hio che louen wen tsi* » (Recueil d'études historiques sur la chimie chinoise). Éd. San-lien, Pékin, 1956.

Cet ouvrage qui est étoffé par une abondante bibliographie est la seule étude complète sur le développement des sciences chimiques en Chine, depuis le « *Tchong-kouo houa-hio che* » (Histoire de la chimie en Chine), de M. Li K'iao-p'ing, édité par la Commercial Press en 1930, et traduit en anglais sous le titre « The Chemical Arts of Old China » (ap. *Journal of Chemical Education*, Easton, Pennsylvania, 1948). L'auteur développe en particulier la question des rapports entre l'alchimie et la chimie, ainsi que l'étude des données fournies par les écrits taoïques.

b. Wang Tsin et *al.* « *Tchong-kouo kou-tai kin-chou houa-hio ki kin-tan chou* » (Chimie et alchimie dans l'antiquité chinoise). Éd. Tchong-kouo k'o-hio t'ou-chou yi-k'i, Changhaï, 1955.

III.2. *Techniques particulières.*

c. Métallurgie. Yang K'ouan. « *Tchong-kouo kou-tai ye-t'ie ki-chou ti fa-ming ho fa-tchan* » (Invention et développement des techniques de la fonte dans l'antiquité chinoise). Éd. Jen-min, Changhaï, 1956.

d. Métallurgie. Ki Ki. « *Tchong-kouo kou-tai ti houa-hio kong-yi* » (L'industrie chimique dans l'antiquité chinoise). Éd. Chang-haï chou-kiu, Changhaï, 1956).

e. Papier et imprimerie. Lo Kin-t'ang. « *Li-tai t'ou-chou pan-pen tche-yao* » (L'évolution des livres chinois). The National Historical Museum, Taipei, 1959.

f. Papier et imprimerie. Tchang Sieou-min. « *Tchong-kouo yin-choua chou ti fa-ming ki k'i ying-hiang* » (L'invention de l'imprimerie en Chine et son influence). Éd. Jen-min, Pékin, 1958.

g. Papier et imprimerie. Lieou Kouo-kiun. « *Tchong-kouo chou che kien pien* » (Abrégé de l'histoire du livre chinois). Éd. Kao-teng kiao-yu, Pékin, 1958.

h. Poudre à canon. Fong Kia-cheng. « *Houo-yo ti fa-ming ho si-tch'ouan* » (L'invention de la poudre à canon et sa transmission). Éd. Houa-tong jen-min, Changhaï, 1954.

i. Poterie et porcelaine. Il n'y a pas lieu d'énumérer les nombreux ouvrages publiés depuis 10 ans sur l'histoire de la poterie et de la porcelaine chinoises, ils relèvent plus de l'histoire des arts que de celle des techniques, citons simplement une étude spectrographique des porcelaines de King-tö tchen :

Tcheou Jen. « *King-tö tchen t'ao-k'i ti yen-kieou* » (Examen des porcelaines de King-tö tchen). Éd. K'o-hio, Pékin, 1958.

IV. — AMÉNAGEMENT DES EAUX

Le développement des techniques d'aménagement des eaux (*chouei-li*) a constitué un facteur très important du développement démographique, économique et culturel de la Chine, que ce fut la nécessité de combattre les deux fléaux extrêmes que sont la sécheresse et l'inondation, ou de développer les voies de communication en aménageant les grands fleuves et les principaux cours d'eau, ou en créant à cet effet des chenaux artificiels.

La littérature chinoise témoigne d'ailleurs suffisamment de l'intérêt que les gouvernements successifs de la Chine ont attaché à ce problème : citations dans les Classiques et dans les livres canoniques [1], monographies dans les Histoires dynastiques [2] et dans les textes à caractère encyclopédique [3], descriptions fragmentaires dans les biographies de fonctionnaires [4], dans les textes de géographie historique [5], dans les monographies locales et régionales [6].

Les réalisations hydrauliques décrites dans ces documents peuvent, pour la majorité d'entre elles, être classées en trois groupes :

1° Les digues et les barrages (*yen, pa, ti*)

Ils sont érigés en bordure de fleuve ou de mer pour prévenir les effets d'une élévation anormale du niveau de l'eau, ou érigés au sein du fleuve, en épi ou en barrage, pour fixer l'écoulement de la veine liquide, ou pour guider une fraction de l'eau vers un canal de dérivation.

On trouve ces divers types de digue dans le plus achevé des ouvrages hydrauliques de l'antiquité chinoise, le « *Tou kiang yen* », réalisé vers le milieu du IVe siècle avant notre ère, sous la direction de Li Ping, préfet de Chou, et de son fils Eul Lang, pour aménager le cours du Min kiang qui était gêné dans son écoulement par les débordements de son affluent, le Mo chouei. Li Ping fit percer la montagne aux

(1) *Chou-king* (ch. Yu-kong), *Tcheou-li* (ch. Tong-kouan), *Li-ki* (ch. Yue-ling), *Kouan-tseu*, *Houai Nan-tseu*, etc.

(2) *Che ki* (k. 29), *Ts'ien Han-chou* (k. 29), *Song che* (k. 91 à 97), *Kin che* (k. 27), *Yuan che* (k. 64 à 66), *Ming che* (k. 83 à 88).

(3) Par exemple le *Yu-hai*, le *T'ai-p'ing yu-lan*, le *Nong tcheng ts'iuan chou*, etc.

(4) Biographies de Li Ping, Wen Wong, Wang King, etc.

(5) Comme le *Chouei-king tchou*, le *Chouei-tao ti-kang*, etc.

(6) Comme le *Houa-yang kouo-tche*, etc.

environs de Kouan-hien, sous-préfecture de Sseu-tch'ouan actuel, puis au Nord de la ville, sur la rive est du Min kiang, il édifia une digue riveraine en pierres (*Po-tchang-ti*), prolongée par un épi incliné dans le sens du courant jusqu'à la petite île de Cha-tcheou. En aval de cette digue, il construisit une digue-éperon (*Tou-kiang-yu-tsouei*) formant comme une bouche de poisson (*yu-tsouei*) allongée au milieu du fleuve, et divisant son cours en deux. Deux digues en pierres prolongeaient les côtés de l'éperon (*Kin-kang-ti*), séparant à fond le Min kiang en deux branches dites Fleuve interne (*Nei-kiang*) et Fleuve externe (*Wai-kiang*); ces deux digues étaient mises en communication par un réservoir d'eau stagnante (*P'ing-chouei-ts'ao*). Une digue perméable (*Fei-cha-ti*) complétait l'ouvrage, établissant une liaison entre les deux branches du fleuve. Cet aménagement a constitué l'amorce du système d'irrigation de la plaine de Tch'eng-tou, qui se présente comme un vaste éventail ayant Kouan-hien pour pivot et les deux branches du Min-kiang pour bras. De nombreux canaux d'irrigation sillonnent la surface ainsi délimitée.

Les digues peuvent être construites avec des matériaux très divers selon leur emplacement : agglomérats de pierres entassées dans des paniers de bambou tressé (telle la digue *Fei-cha-ti*), ou disposées en écaille de poisson (*yu-lin*) comme la digue *T'ien-p'ing* du *Ling-k'iu*, digues de bambou, de terre, d'herbe ou de bois.

2° Les canaux et les fossés (*k'iu, keou*)

Plus ou moins importants selon qu'ils sont destinés à la navigation ou à l'irrigation (*tou, ts'ao, kouei, siu*).

Le *Ling-k'iu*, par exemple, était un canal de navigation, il reliait le Siang chouei, affluent du Tch'ang kiang, au Li chouei, affluent du Tchou kiang, mettant en communication les villes arrosées par ces deux fleuves, et servant à l'irrigation de plus de 10.000 meou. Il fut réalisé sur l'ordre de Ts'in Che Houang-ti, au IIIe siècle avant notre ère, pour faciliter le transport de ses troupes ainsi que leur ravitaillement. On érigea dans le cours du Siang kiang une digue éperon en forme de soc de bêche (*houa-tsouei*), suivie d'une digue en forme de caractère « *jen* » (homme) [*Ta-siao T'ien-p'ing*] comprenant une passe-déversoir (*Yi-hong-yen*). L'ouvrage divisait le fleuve en trois fractions, qui s'écoulaient, l'une, selon l'ancien lit du Siang kiang, et les deux autres, dans deux canaux dits Canal nord (*Pei-k'iu*) et Canal sud (*Nan-k'iu*); l'originalité et l'ingéniosité de l'ouvrage résidait principalement dans le partage proportionnel du volume d'eau entre les voies d'écoulement.

3° Les réservoirs et les bassins (*t'ang, pei*)

L'élément principal est une digue formant barrage, les autres côtés du réservoir étant constitués par des obstacles naturels.

Ainsi le réservoir de *Chao-pei*, qui fut aménagé par Souen Chou-ngao, durant les années 606-586, au Sud de Ngan-fong (a. Ngan-houei), comportait un barrage au Nord, et partout ailleurs, une barrière constituée par des massifs montagneux; ce lac artificiel mit un terme aux inondations provoquées par les eaux des montagnes et contribua fortement au développement économique du royaume de Tch'ou.

En dehors de leurs rôles de voies de communication, les réservoirs et les canaux sont principalement destinés à l'irrigation. L'eau du fleuve ou du canal arrive au champ par gravitation, ou par entraînement à l'aide d'une chaîne de récipients en bambou (*t'ong-tch'e*) mis bout à bout, ou disposés de manière à puiser l'eau du canal principal pour la vider en se retournant (*fan-tch'e, tchouan-tch'e*) dans un canal secondaire ou directement dans le champ. La rotation du système de godets étant assurée par une roue hydraulique, ou par un entraînement animal.

L'eau des canaux sert également à actionner une grande variété de machines à broyer (*chouei-mo, chouei-long, chouei-nien, chouei-touei*) ainsi que des soufflets (*chouei-p'ai*) [1].

A côté des trois grands ouvrages cités en exemple, la littérature chinoise, depuis le chapitre Yu-kong du *Chou-king*, jusqu'aux sections intitulées « chouei-li » du *Nong tcheng ts'iuan chou* (1640) de Siu Kouang-k'i (1562-1633) rapporte la création de nombreux ouvrages, qui, si l'on excepte quelques réalisations de réputation universelle comme le Grand Canal, n'ont eu pour la plupart qu'une existence fugitive, sous des dénominations changeantes. L'identification de ces aménagements exige le concours de la géographie historique, ainsi que le dépouillement critique d'un grand nombre de citations; ce travail se trouve facilité aujourd'hui par un ensemble d'études récentes qui visent à mettre en relief la nature, les caractères et l'histoire des principaux ouvrages d'aménagement, et constituent de ce fait une excellente introduction à l'étude historique de cette technique en Chine :

a. Fang Tsie. « *Wo-kouo kou-tai ti chouei-li kong-tch'eng* » (Les travaux d'aménagement des eaux dans l'antiquité chinoise). Éd. Sin tche che, Changhaï, 1955.

b. Ki Yong. « *Tchong-kouo kou-tai ti chouei-li* » (L'aménagement des eaux dans l'antiquité chinoise). Éd. Sseu lien, Changhaï, 1955.

c. Song Hi-chang. « *Li-tai tche-chouai wen-hien* » (Documents pour servir à l'histoire de l'aménagement des eaux). Éd. Tchong-houa wen-houa, Taipei, 1954.

d. Tchang Han-ying. « *Tchong-kouo kou-tai chouei-li che-ye ti tch'eng-tsieou* » (Aménagements des eaux dans l'antiquité chinoise). Éd. K'o-hio p'ou-k'i, Pékin, 1957.

e. Yi Jen. « *Houang-ho ti kou-che* » (Histoire du fleuve Jaune). Éd. Chang-haï wen-houa, Changhaï, 1956.

INDEX DES TERMES CITÉS DANS LA RUBRIQUE Nº IV

Cha-tcheou 沙 洲
Chao-pei 芍 陂
chouei-li 水 利
chouei-long 水 礱
chouei-mo 水 磨
chouei-nien 水 碾
chouei-p'ai 水 排
chouei-touei 水 碓
Eul Lang 二 郎
fan-tch'e 翻 車
Fang Tsie 方 楫
Fei-cha-ti 飛 沙 堤

---

[1] L'ouvrage de Siu Kouang-k'i (*op. cit.*) en donne des illustrations, ainsi que le *T'ien kong k'ai wou* de Song Ying-Sing.

houa-tsouei 鏵嘴

keou 溝

KI YONG 紀庸

Kin-kang-ti 金剛堤

k'iu 渠

Kouan-hien 灌縣

kouei 澮

Li chouei 溓水

LI PING 李冰

Ling-k'iu 靈渠

Min-kiang 岷江

Mo chouei 沫水

Ngan-fong 安豐

pa 壩

pei 陂

P'ing-chouei-ts'ao 平水槽

Po-tchang-ti 百丈堤

Siang chouei 湘水

siu 洫

SIU KOUANG-K'I 徐光啓

SONG HI-CHANG 宋希尙

SOUEN CHOU-NGAO 孫叔敖

Ta-siao t'ien-p'ing 大小天平

t'ang 塘

TCHANG HAN-YING 張含英

Tch'ang kiang 長江

Tchou kiang 珠江

tchouan-tch'e 轉車

ti 堤

t'ong-tch'e 筒車

tou 竇

Tou-kiang-yen 都江堰

Tou-kiang-yu-tsouei 都江魚嘴

ts'ao 漕

yen 堰

YI JEN 衣人

Yi-hong-yen 溢洪堰

INDEX DES AUTEURS ET DE LEURS OUVRAGES

NOTA : Les repères renvoient aux rubriques correspondantes.

I,1	(a)	李熙謀	中華民國科學誌
	(b)	林致平	中國科學史論集
I,2	(a)	李儼	中國古代科學家
	(b)	羅仲敏	中國歷代大科學家畧傳
	(c)	永新	中國古代大科學家
	(d)	燕羽	中國歷史上的科技人物
I,3	(a)	李光璧 } 錢君曄 }	中國科學技術發明和科學技術人物論集
	(b)	茅左本	我們祖先的創造發明
	(c)	錢偉長	我國歷史上的科學發明
II,1	(a)	賴家度	張衡
	(b)	李廸	大科學家祖沖之
	(c)	丁福保 } 周雲青 }	四部總錄天文編 四部總錄算法編
II,2	(a)	李儼	中國算學史
	(b)	李儼	中國數學大綱
	(c)	李儼	中算史論叢
	(d)	錢寶琮	中國數學史話
	(e)	許蒓舫	中國算術故事
	(f)	嚴敦傑	中國古代數學的成就

(g) 許蒓舫 中算家的幾何學研究
(h) 李儼 中國古代數學史料
(i) 李儼 中算家的內插法研究
(j) 李儼 十三十四世紀中國民間數學
(k) 許蒓舫 中算家的代數學研究
(l) 華羅庚 從楊輝三角談起

II,3 (a) 陳遵嬀 中國古代天文學簡史
(b) 陳遵嬀 中國古代天文學的成就
(c) 章鴻釗 中國古曆析疑
(d) 嚴一萍 續殷曆譜
(e) 羅爾綱 天曆考及天曆與陰陽曆日對照表
(f) 劉坦 中國古代之星歲紀年
(g) 陳遵嬀 清朝天文儀器解說

III (a) 袁翰青 中國化學史論文集
(b) 王進 中國古代金屬化學及金丹術
(c) 楊寬 中國古代冶鐵技術的發明和發展
(d) 李季 中國古代的化學工藝
(e) 羅錦堂 曆代圖書板本志要
(f) 張秀民 中國印刷術的發明及其影響
(g) 劉國鈞 中國書史簡編
(h) 馮家昇 火藥的發明和西傳
(i) 周仁 景德鎮瓷器的研究

IV (a) 方楫 我國古代的水利工程
(b) 紀庸 中國古代的水利
(c) 宋希尚 歷代治水文獻
(d) 張含英 中國古代水利事業的成就
(e) 衣人 黃河的故事

CHRONIQUE

L'INSTITUT DES SCIENCES HUMAINES DE L'UNIVERSITÉ DE KYŌTO, LE « JIMBUN », EN 1961

par

Michel SOYMIÉ et KAWAKATSU Yoshio

En Europe, l'intérêt pour la sinologie japonaise s'est considérablement développé, surtout depuis la guerre. Mais si chacun dans son domaine étudie des travaux ou utilise des instruments de travail japonais, beaucoup d'orientalistes ont encore de l'activité japonaise, hors les auteurs ou les revues dont ils connaissent les noms, une vue assez vague, brouillée par l'éloignement. En particulier, on ne se rend pas assez compte que Kyōto et sa région, le Kansai, sont un centre d'études orientales très brillant. Notamment le Jimbun est certes bien connu, mais son organisation et ses travaux dans leur ensemble, ainsi que son rôle de pôle des études sinologiques au Kansai, ne sont pas toujours très clairement perçus.

Beaucoup des renseignements donnés ci-dessous proviennent de l'annuaire de l'Institut (*Kyōtodaigaku jimbunkagaku kenkyūsho yōran* 要覽), nº 6, mars 1961, qui n'est guère diffusé hors de l'Institut. Nous l'avons complété en nous informant directement auprès des membres de l'Institut.

I. — ORGANISATION

L'organisation actuelle de l'« Institut de recherches des sciences humaines de l'Université de Kyōto » (*Kyōtodaigaku jimbunkagaku kenkyūsho* 京都大學人文科學研究所, que nous appelons ici l'Institut, le Jimbun ou le JB) date de l'année 1949. Il a été constitué par la fusion de trois institutions :

1. Le *Tōhōbunka kenkyūsho* 東方文化研究所, Institut de la culture orientale. Cette institution semi-publique avait été fondée en 1929 sous le nom d'Institut de Kyōto du *Tōhōbunka gakuin* 學院. En 1938, le statut administratif et le nom furent changés en *Tōhōbunka kenkyūsho*.
2. Le *Jimbunkagaku kenkyūsho*, fondé par l'Université de Kyōto en 1939.
3. Le *Seiyōbunka kenkyūsho* 西洋文化研究所, Institut de la culture occidentale, institution privée fondée en 1934, réorganisée en 1946 et devenue propriété de l'Université.

L'Institut, dont le directeur actuel est le professeur Kuwabara Takeo 桑原武夫, occidentaliste (littérature française), est divisé en trois sections : des études japonaises, des études orientales et des études occidentales. Les sections des études japonaises et occidentales sont logées dans les bâtiments de l'ancien Seiyōbunka kenkyūsho (devenu le *bunkan* 分館, l'«annexe»; adresse : Kyōto-shi, Sakyō-ku, Yoshida, Ushinomiyachō 京都市，左京巳，吉田牛宮町, 1). La section des études orientales, de beaucoup la plus importante, est logée dans le bâtiment du Tōhōbunka kenkyūsho (Kyōto-shi, Sakyō-ku, Kitashirakawa, Higashiogurachō 北白川東小倉町, 47). C'est cette section orientale qui continue la tradition, non interrompue par les transformations administratives, et fait la grande réputation de l'Institut. C'est de cette section seulement qu'il est question dans cette chronique.

II. — MEMBRES

Les chercheurs attachés à l'Institut prennent rang dans la hiérarchie universitaire en qualité de professeurs (*kyōju* 教授), professeurs assistants (*jokyōju* 助教授), chargés de cours (*kōshi* 講師) et assistants (*joshu* 助手). En 1961, la liste des chercheurs de la section orientale était la suivante, classée d'après l'ordre d'ancienneté. En regard de chaque nom nous avons ajouté le champ d'études principal, étant entendu qu'il s'agit toujours de la Chine ou de cultures voisines étudiées surtout dans leurs rapports avec la Chine. Littérature, par exemple, signifie littérature chinoise. Ce genre d'abréviation est employé tout au long de cette chronique.

MM. Tsukamoto Zenryū 塚本善隆, prof., bouddhisme. Directeur de l'Institut de 1955 à 1960, M. Tsukamoto a pris sa retraite en février 1961 et est devenu directeur du Musée national de Kyōto.
Kaizuka Shigeki 貝塚茂樹, prof., histoire de l'antiquité et en particulier inscriptions sur os et bronzes. Directeur de l'Institut de 1949 à 1955.
Iwamura Shinobu 岩村忍, prof., Haute Asie et Yuan.
Mizuno Seiichi 水野清一, prof., archéologie.
Yabuuchi Kiyoshi 藪内清, prof., histoire des sciences.
Mori Shikazō 森鹿三, prof., géographie historique, tablettes inscrites des Han.
Nagahiro Toshio 長廣敏雄, prof., histoire de l'art.
Hiraoka Takeo 平岡武夫, prof., littérature classique.
Fujieda Akira 藤枝晃, prof. ass., culture sérindienne.
Onogawa Hidemi 小野川秀美, prof. ass., histoire moderne.
Hibino Takeo 日比野丈夫, prof. ass., géographie historique.
Tanaka Kenji 田中謙二, prof. ass., littérature et linguistique.
Shimada Kenji 島田虔次, prof. ass., philosophie moderne.
Kurata Junnosuke 倉田淳之助, prof. ass., bibliographie.
Fukunaga Mitsuji 福永光司, prof. ass., philosophie taoïste (entré en 1961).
Makita Tairyō 牧田諦亮, ch. cours, bouddhisme.
Ichihara Kōkichi 市原亨吉, ass., littérature.
Fujiyoshi Jikai 藤吉慈海, ass., philosophie bouddhique.
Imai Kiyoshi 今井清, ass., littérature.
Yoneda Kenjirō 米田賢次郎, ass., histoire économique (a quitté en 1961).

MM. Kawakatsu Yoshio 川勝義雄, ass., histoire médiévale.
Hayashi Minao 林巳奈夫, ass., archéologie.
Mme Ono Kazuko 小野和子, ass., histoire moderne.
MM. Katsufuji Takeshi 勝藤猛, ass., Haute Asie.
Chikusa Masaaki 竺沙雅章, ass., histoire économique et sociale du bouddhisme.
Oshino Akio 押野昭生, ass., géographie historique (entré en 1961).
Yamada Keiji 山田慶兒, ass., histoire des sciences.
Arai Ken, 荒井健, ass., littérature (entré en 1961).

Sur la liste officielle des membres figure en outre M. Miyazaki Ichisada 宮崎市定, membre à titre cumulatif (*kennin* 兼任). prof. à la Faculté des Lettres de l'Univ. de Kyōto, que d'autres tâches empêchent de fréquenter l'Institut. Par contre ne figure plus sur la liste M. Iriya Yoshitaka 入矢義高, prof., littérature de langue vulgaire, attaché au Jimbun de 1949 à 1955, actuellement professeur à l'Université de Nagoya. Il conserve cependant son bureau à l'Institut et y poursuit ses travaux. D'autre part, M. Yoshida Mitsukuni 吉田光邦, prof. ass., d'abord membre de la section orientale, est passé à la section japonaise, mais ses travaux sont toujours en partie d'ordre sinologique (histoire des sciences).

Chaque année quelques chercheurs (*kenshūin* 研修員) étrangers sont admis à l'Institut en tant que disciples d'un ou de plusieurs professeurs. On met à leur disposition un bureau dans la chambre de recherches (voir ci-dessous) correspondant à leurs études. La bibliothèque et les séminaires leur sont ouverts, comme aux membres de l'Institut. Cependant le manque de place oblige à limiter le nombre des étrangers ainsi accueillis.

III. — TRAVAUX

Les chercheurs partagent leur temps entre des études personnelles dont le choix et l'organisation sont libres, des recherches collectives dans des séminaires ou groupes d'études de toutes sortes, et parfois des cours donnés à l'Université de Kyōto ou dans d'autres universités. Mais il s'agit de postes de cumul (*kennin* 兼任) qui ne doivent pas prendre plus de quatre heures par semaine.

L'usage, comme le plus souvent au Japon, est de travailler à l'Institut même, non à domicile. Pour cela un certain nombre de membres disposent de pièces individuelles où ils sont absolument chez eux, vingt-quatre heures sur vingt-quatre s'ils le désirent, où ils peuvent entasser leurs papiers, leurs livres sans autre limitation que celle de la taille de la pièce. Les autres chercheurs ont des bureaux dans les pièces plus grandes que sont les *kenkyūshitsu* 研究室 : petits instituts spécialisés dans le grand, où sont déposées des bibliothèques usuelles spécialisées, fractions de la bibliothèque générale de l'Institut, et éventuellement les matériaux originaux accumulés par les membres en trente années de recherches collectives. Il y a au total six chambres de recherches : Philosophie et littérature, Histoire, Religion, Archéologie, Histoire des sciences, Géographie.

Les travaux personnels des membres de l'Institut sont bien connus par les nombreux livres, articles ou contributions diverses qu'ils publient chaque année. En particulier l'organe de l'Institut, l'épais *Tōhōgakuhō* 東方學報*-Kyōto*, est en principe rédigé exclusivement par les membres ou les collaborateurs de l'Institut.

Les travaux collectifs, aussi féconds que les travaux personnels, dont ils sont

souvent la base, s'élaborent dans des séminaires, qui sont soit « officiels », soit « privés », c'est-à-dire subventionnés ou non. Ils sont moins connus à l'étranger. quoique déjà présentés, il y a dix ans, par M. Fujieda et Mme Fairbank (*FEQ*, vol. XIII, nº 1, 1953).

A. *Les séminaires officiels*

Ces séminaires réunissent une fois par semaine, en général, sous la direction d'un professeur responsable, un certain nombre de chercheurs pour l'étude approfondie d'une question donnée. On peut faire à leur sujet les quelques remarques générales suivantes :

— Autant que possible, les participants sont de disciplines différentes, afin que les problèmes soient étudiés sous plusieurs angles.

— Ils sont non seulement des membres du Jimbun, mais aussi des savants et chercheurs appartenant à d'autres institutions.

— Hors le respect naturel attaché à l'âge ou à la notoriété, il n'y a pas, ou fort peu, de questions de préséance ou d'influence dominante. Quoique les participants soient en majorité des professeurs, de tel ou tel grade, il ne s'agit nullement de cours, même à plusieurs voix, mais bien de séances de travail collectif.

— Il n'y a pratiquement pas de limite de temps. Les séances sont normalement de deux heures, mais durent parfois jusqu'à trois heures et demie. Elles sont en tout cas assez longues pour que chacun puisse à loisir donner son opinion, s'il le désire, pour qu'on aille chercher des ouvrages en cas de besoin, etc. De plus, les études se poursuivent d'une année sur l'autre, pendant dix ans s'il le faut.

— Quel que soit le sujet, l'orientation et la méthode sont de préférence philologiques. On fait assez peu de cas des théories générales. Pratiquement, quand il s'agit de lire un texte, les participants se chargent à tour de rôle de préparer d'avance une traduction. Parfois celle-ci est ronéotypée (par les soins des secrétaires attachées aux chambres de recherches), ainsi que le texte et des notes indiquant surtout les références aux allusions ou relevant des passages ou expressions similaires d'autres ouvrages, et ces matériaux sont distribués aux assistants. En général, le traducteur lit d'abord le texte en *kundoku* 訓 讀, c'est-à-dire qu'il en fait la ponctuation et l'analyse grammaticale, puis il lit sa traduction en japonais usuel, tout en soulignant les points douteux ou ambigus. On ouvre ensuite une discussion générale sur le sens, la traduction et le texte.

— Quoique destinés à la recherche pure, les séminaires ont dans une certaine mesure un rôle d'enseignement préparatoire ou d'initiation à la recherche pour des étudiants avancés de l'Université de Kyōto ou d'autres universités. On les invite quelquefois à préparer et à présenter leurs traductions.

1. *Recherches sur l'histoire de la pensée au Moyen Âge en Chine* (Recherches sur le *Hong-ming tsi* 弘 明 集), le mercredi après-midi.

   Responsable : M. TSUKAMOTO, remplacé depuis février 1961 par M. MAKITA.
   Participants, du JB : MM. HIRAOKA, SHIMADA, FUKUNAGA, FUJIYOSHI, KAWAKATSU, CHIKUSA;
   Participants, de l'extérieur : MM. KIMURA Eiichi (depuis 1955, c'est M. Kimura qui est l'animateur du séminaire, M. Tsukamoto étant très occupé par

ailleurs), MORI Mikisaburō, KIMATA Tokuo (Un. d'Ōsaka), NAGAO Gajin, KAJIYAMA Yūichi (Un. de Kyōto, indianistes-bouddhologues), ŌCHŌ Enichi, ANDŌ Toshio, NOGAMI Shunjō (Un. Otani, bouddhologues), OGASAWARA Senshū (Un. Ryūkoku, bouddhologue), MURAKAMI Yoshimi (Un. de Shiga, sinologue), Michel SOYMIÉ (EFEO).

Ce séminaire a été organisé en 1950 afin d'étudier la pensée religieuse après l'écroulement de l'empire des Han, sous les Six Dynasties, et en particulier les écoles bouddhiques de Kumārajīva à Tch'ang-ngan et de Houei-yuan au Lou-chan. En 1955, les travaux du séminaire ont abouti à la publication du *Jōron kenkyū* 肇論研究, « Recherches sur le *Tchao louen* » (édition critique du texte, traduction et études diverses; cf. compte rendu de M. Demiéville dans *T'oung Pao*, vol. XLV, 1-3, 1957, p. 221-235). Le groupe s'est ensuite attelé à l'édition et à la traduction du *Ta-tch'eng ta-yi tchang* 大乘大義章, recueil de questions et réponses échangées entre Houei-yuan et Kumārajīva, d'une part, et de la collection des écrits de Houei-yuan d'autre part. En novembre 1960, textes critiques et traductions annotées ont été publiés dans *Eon kenkyū-Ibunhen* 慧遠研究·遺文篇, « Recherches sur Houei-yuan, premier volume : les œuvres ». Un second volume : *Kenkyūhen*, « Études », sera publié dans le courant de l'année 1962. Le groupe entreprend maintenant une étude générale du *Hong-ming tsi* où sont recueillis beaucoup de matériaux importants pour l'histoire des rapports entre le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme sous les Han et les dynasties du Nord et du Sud.

2. *Recherches sur le* K'ao-kong ki 考工記 *du* Tcheou-li, le vendredi après-midi.

Responsable : M. KAIZUKA.

Participants, du JB : MM. MIZUNO, FUJIEDA, HAYASHI;

Participants, de l'extérieur : MM. HIGUCHI Takayasu (Un. de Kyōto, archéologie), SHIRAKAWA Shizuka (Ritsumeikan), NAITŌ Shigenobu (Un. d'Aichi), ŌSHIMA Toshikazu (Nara joshidai), OKADA Yoshisaburō (Heian jogakuin 平安女學院), ITŌ Michiharu (Un. de Kōbe), tous historiens de l'Antiquité.

Au cours des années précédentes (de 1956 à mars 1961 [1]), ce séminaire avait pour titre « Recherches sur la chronologie des deux Tcheou d'après les inscriptions métalliques ». Or, autant que sur les inscriptions métalliques, les recherches avaient porté sur les inscriptions sur os et écailles. Les travaux du séminaire ont permis la publication en mars 1959 des deux monumentaux volumes de planches des « Inscriptions sur os et écailles de la collection de l'Institut des sciences humaines de l'Université de Kyōto » (*Kyōto daigaku jimbunkagaku kenkyūsho zō kōkotsubun* 京都大學人文科學研究所藏甲骨文) et en mars 1960 du volume de texte du même ouvrage. Mais, pour faire avancer les recherches sur les inscriptions métalliques, il s'est révélé nécessaire d'étudier la terminologie, les usages et les techniques de fabrication des ustensiles de bronze mentionnés dans le *Tcheou-li* et notamment dans le *K'ao-kong ki*. Tout en préparant ainsi de nouvelles études sur la chronologie d'après les inscriptions, le séminaire entreprend la lecture du *Tcheou-li*.

---

(1) L'année universitaire au Japon commence en avril et se termine en mars. De même les subventions accordées par le ministère de l'Éducation nationale (*Mombushō*) doivent le plus souvent être utilisées avant la fin d'une année universitaire désignée. C'est pourquoi les publications du Jimbun sont souvent datées de mars.

3. *Recherches sur l'art bouddhique*, le mardi après-midi.

Responsable : M. MIZUNO.

Participants, du JB : MM. TSUKAMOTO, NAGAHIRO, MAKITA, FUJIYOSHI, HAYASHI.

Participants, de l'extérieur : MM. NAGAO Gajin (Kyōdai, indianiste), HANEDA Akira (Kyōdai, historien de l'Asie centrale), UENO Teruo (Kyōdai, historien de l'art, Inde), HIGUCHI Takayasu (archéologue, Chine antique).

De juillet à novembre 1959, l'Université de Kyōto a envoyé, sous la direction de M. Mizuno, une expédition scientifique en Iran, Afghanistan et Pakistan. L'expédition était partagée en quatre groupes : *archéologie et histoire de l'art* (MM. MIZUNO et HAYASHI), *histoire et linguistique* (MM. HANEDA et IMOTO Eiji), *géographie* (MM. ODA Takeo et SUEO Shikō), *technologie* (MM. YABUUCHI et YOSHIDA).

Le groupe d'archéologie et d'histoire de l'art a visité des sites et monuments pendant un mois en Iran et un mois en Afghanistan, puis est passé au Pakistan et a exécuté pendant deux mois une fouille sur le site de Chanaka-dheri, dans la région de Peshawar. En été 1960, une nouvelle campagne de fouilles sur le même site a été conduite par MM. Mizuno et Hayashi. Les résultats obtenus seront publiés après une troisième et dernière fouille sur ce terrain en 1962 (cf. premier rapport préliminaire de M. Hayashi dans *Tōhōgakuhō*, Kyōto, vol. 31, mars 1961).

Actuellement les chercheurs du groupe s'occupent à classer les nombreux objets, les 29.000 photographies et les 20 plans rapportés de leurs voyages.

Le séminaire proprement dit porte sur les documents rapportés et consiste principalement en exposés, largement discutés, des divers participants, notamment de MM. Mizuno, Haneda et Hayashi. Le thème principal est de rechercher dans quelle mesure les contacts culturels entre l'Inde et l'Iran ont eu une influence sur la naissance de l'art bouddhique.

4. *Recherches sur l'histoire des sciences et des techniques en Chine depuis les Han jusqu'à la fin des T'ang*, le mardi après-midi.

Responsable : M. YABUUCHI.

Participants, du JB : MM. YOSHIDA, YAMADA;

Participants, de l'extérieur : MM. ITŌ Michiharu (Un. de Kōbe), ŌSHIMA Toshikazu (Nara joshidai, tous deux historiens de la Chine antique), AMANO Motonosuke (Un. municipale d'Osaka, économiste). Les autres participants sont des professeurs d'autres disciplines (mathématiques, pharmacologie, biologie, étude des régimes alimentaires, botanique, agronomie) ou des chercheurs venant du secteur privé (chimie, pharmacie).

Sous les Six Dynasties, les Souei et les T'ang, les échanges culturels entre l'Orient et l'Occident furent florissants. En 1960 les participants ont recherché, chacun dans leur domaine, quelles techniques scientifiques avaient été importées de l'Occident avec le bouddhisme et quels avaient été les rapports du taoïsme avec des techniques ou des sciences. Les exposés ont donné lieu à de nombreuses discussions. Cette année le champ des recherches est limité aux T'ang. Les thèmes sont les suivants :

a. Les techniques scientifiques en général et la pensée scientifique;

b. Techniques scientifiques particulières;

c. Les rapports Est-Ouest dans l'histoire des sciences.

Un rapport de recherches sera publié dès que possible.

5. *Recherches sur les institutions locales sous les Wei, les Tsin et les Dynasties du Nord et du Sud*, le lundi matin.

Responsable : M. MORI.

Participants, du JB : MM. FUJIEDA, HIBINO, YOSHIDA, YONEDA, OSHINO;

Participants, de l'extérieur : MM. NISHIDA Taichirō (Kyōdai, philosophie), MORIYA Mitsuo (Un. d'Ōsaka, histoire sociale), HIRANAKA Reiji, NUNOME Chōfū (Ritsumeikan, historiens), UCHIDA Tomoo (Dōshisha, histoire sociale), ŌBA Osamu (Un. Kansai, histoire ancienne).

Les années précédentes, de 1951 à 1957, un séminaire avait été organisé pour l'étude des tablettes inscrites découvertes dans la région de l'Etsingol (Kiu-yen au Kan-sou). Les résultats de ses travaux ont été publiés (cf. *Tōyōshi kenkyū*, XII/3, XIV/1-2, *Tōhōgakuhō*, 27, et A.F.P. Hulsewé, « Han-time documents... », dans *T'oung Pao*, XLV/1-3, 1957, p. 1-50). Le séminaire actuel a pour but d'élargir le résultat le plus important obtenu par les recherches précédentes sur les tablettes, à savoir des renseignements très précis sur les institutions locales, principalement aux frontières, et sur leur fonctionnement concret. Mais, pour que les recherches soient complètes, il faut non seulement exploiter les informations données par les histoires dynastiques ou autres textes, mais aussi les matériaux archéologiques sur bronze, pierre, etc. C'est pourquoi actuellement le séminaire rassemble et classe les documents que chaque participant recueille dans son propre domaine. En plus de ce séminaire de recherche, les participants se réunissent une fois par semaine pour lire ensemble le *T'ang liu chou-yi* 唐律疏議.

6. *Recherches sur le Code des Yuan*, le mercredi après-midi.

Responsable : M. IWAMURA.

Participants, du JB : MM. MIYAZAKI, FUJIEDA, TANAKA, KATSUFUJI;

Participants, de l'extérieur : MM. SAEKI Tomi (Kyōdai, histoire moderne), OKAZAKI Seirō (Un. d'Ōsaka, historien de la Haute Asie).

Le séminaire a été fondé en novembre 1950. L'âme en était alors le professeur ABE Takeo, décédé subitement en février 1959. Le professeur Abe était aussi un des piliers de l'Institut, auquel il avait appartenu dès sa fondation, en 1929, et dont il avait été le directeur de 1946 à 1949. Il n'était pas très connu à l'étranger, car, travailleur exigeant, il n'a publié qu'un seul livre important (*Nishi Uiguru kokushi no kenkyū* 西ウイグル國史の研究, Kyōto, 1955) et relativement peu d'articles. En ce qui concerne le code des Yuan, le professeur Abe était unanimement considéré comme le plus grand spécialiste au monde de ce texte difficile qui a une grande importance pour l'étude de l'histoire, du droit et de la langue de la période mongole.

La lecture de l'ouvrage entier a été achevée en mars 1961. Un index provisoire en quatre volumes a été publié en ronéotypie. Actuellement les travaux sont momentanément suspendus en attendant les photographies d'un exemplaire Yuan conservé à Formose. Dès leur réception on entreprendra une révision générale qui permettra l'édition d'un texte critique, annoté et ponctué.

7. *Recherches sur le* Po-che wen-tsi 白氏文集, le vendredi après-midi.

Responsable : M. HIRAOKA.

Participants, du JB : MM. IRIYA, TANAKA, ICHIHARA, IMAI;

Participants, de l'extérieur : MM. OGAWA Tamaki (Kyōdai), NAKATA Yūjirō (Kyōto bijutsu daigaku), HANAFUSA Hideki (Kyōto furitsu daigaku), NUNOME Chōfū (Ritsumeikan), MASUDA Kiyohide (Ōsaka gakugei daigaku), HAYASHI Sekkō (Kōbe gaidai).

Les matériaux utilisés sont non seulement des éditions courantes de Po Kiu-yi, telles que celles de Nawa Dōen 那波道圓, de Ma Yuan-tiao 馬元調 et de Wang Li-ming 汪立名, mais aussi un grand nombre de documents précieux : notamment les textes fournis par des exemplaires manuscrits provenant de l'ancienne bibliothèque Kanazawa bunko 金澤文庫, ou d'autres collections, publiques et privées, et qui remontent au recueil que Po Kiu-yi lui-même avait compilé, qu'il avait offert au Nan-tch'an yuan de Sou-tcheou 蘇州南禪院, et dont le pèlerin japonais Egaku 惠萼 fit et rapporta une copie. On utilise aussi les manuscrits fragmentaires remontant à l'édition imprimée des Song du Nord, et l'édition des Song du Sud. Le travail consiste, en lisant le texte, à confronter toutes ces éditions et manuscrits de lignées différentes afin d'établir une édition critique.

8. *Recherches sur le théâtre des Yuan,* le samedi matin.

Responsable : M. TANAKA.

Participants, du JB : MM. HIRAOKA, IRIYA, ICHIHARA, IMAI, ARAI;

Participants, de l'extérieur : MM. HANAFUSA Hideki (Kyōto furitsu daigaku), HAYASHI Sekkō (Kōbe gaidai), IKEDA Takeo (Kyōto furitsu daigaku).

Ce séminaire, autrefois dirigé par M. Iriya, était jusqu'en mars 1961, une des deux sections d'un séminaire de critique textuelle (*koten no kōchū* 古典の校注) dont le responsable était M. Hiraoka. En avril 1961, cette section a été érigée en séminaire officiel.

Il s'agit de la lecture du *Yuan-k'iu siuan* 元曲選. Dix éditions différentes de cet ouvrage ont été réunies, ainsi que la collection, en partie photographique, de presque toutes les pièces de théâtre des Yuan (*k'iu*) subsistant encore en Chine. Le groupe étudie ces textes en les comparant les uns aux autres. Jusqu'à présent, en janvier 1962, soixante pièces ont été lues et étudiées. Un *Genkyoku senshaku* 元曲選釋 en deux *shū* 集 a été publié en 1951 et 1952 (deux fascicules à la chinoise, cf. comptes rendus de J. I. Crump, *FEQ*, XII/3, mai 1953, et de Yang Lien-sheng, *Ch'ing-hua hsüeh-pao*, N.S., I/1, juin 1956).

9. *Groupe de classement de matériaux historiques et de compilation d'index.*

Responsable : M. HIRAOKA.

Participants : MM. ICHIHARA, IMAI.

Le premier but que s'était proposé ce groupe, maintenant atteint, était de préparer des instruments de travail, bibliographies et index, pour les recherches sur la culture des T'ang. Les travaux ont été publiés dans la série *Tōdai kenkyū* 唐代研究 *no shiori*, «Guides pour les recherches sur les T'ang». Neuf volumes ont été rédigés par les membres du groupe : *Tōdai no koyomi* 唐代の曆, « le calendrier des T'ang »; *Tōdai no gyōsei chiri* 唐代の行政地理, « La

géographie administrative des T'ang »; *Tōdai no sambun sakka* 唐代の散文作家; « Les prosateurs des T'ang »; *Tōdai no shijin* 唐代の詩人, « Les poètes des T'ang »; *Tōdai no Chōan to Rakuyō, shiryōhen* 唐代の長安と洛陽·資料篇, « Tch'ang-ngan et Lo-yang sous les T'ang, matériaux »; *id., sakuinhen* 索引篇, « index »; *id., chizuhen* 地圖篇, « cartes »; *Ri Haku no sakuhin* 李白の作品, « Les œuvres de Li Po »; *Tōdai no sambun sakuhin* 唐代の散文作品, « Les œuvres des prosateurs des T'ang ». On a publié en outre dans la même série *Ri Haku kashi sakuin* 李白歌詩索引, « Index des poèmes de Li Po », rédigé par M. HANAFUSA, et *Monzen sakuin* 文選索引, « Index du *Wen-siuan* », en 4 volumes, compilé par SHIBA Rokurō 斯波六郎, professeur à l'Université de Hiroshima (décédé en 1960). Soit en tout quatorze volumes pour cette série, ainsi close (cf. comptes rendus de E. G. PULLEYBLANK, *HJAS*, XXII, 1959).

D'autre part, dès 1952, l'équipe a entrepris la compilation de « Matériaux historiques des T'ang ». Il ne s'agit de rien de moins que de dresser une chronologie des T'ang où seraient enregistrés côte à côte, sous chaque date, les renseignements fournis par plusieurs ouvrages : *Tseu-tche t'ong-kien, Sin* et *Kieou T'ang-chou, Ts'iuan T'ang wen, T'ang houei-yao* et *Ts'ö-fou yuan-kouei*, en profitant d'ailleurs de ce travail pour établir soigneusement le texte des ouvrages à découper ainsi chronologiquement. Un premier aperçu de ce monument a été donné dans *Tōhōgakuhō*, vol. 25, 26, 27. Actuellement le travail porte sur le *Ts'ö-fou yuan-kouei*.

10. *Groupe d'études bibliographiques.*

Responsable : M. KURATA.

Participants, du JB : MM. IWAMURA, SHIMADA, MAKITA, KAWAKATSU, CHIKUSA, SUZUKI Ryūichi (bibliothécaire au *bunkan*);

Participants, de l'extérieur : MM. OGAWA Tamaki (Kyōdai), OZAKI Yūjirō (Kyōdai), NISHINO Teiji (Un. municipale d'Ōsaka).

Les activités de ce groupe sont les suivantes :

a. Chaque semaine, le samedi matin, il tient un séminaire pour étudier des ouvrages en rapport avec la science bibliographique, notamment le *Che-li-kiu ts'ang-chou t'i-pa ki* 士禮居藏書題跋記 de Houang P'ei-lie 黃丕烈.

b. Rédaction d'un catalogue commenté de la bibliothèque du Ryōsokuin 兩足院 du Kenninji 建仁寺 à Kyōto, dont l'inventaire a été fait en 1959 sous la direction associée de M. Mori.

c. Préparation d'un index des reproductions photographiques de livres rares, dont M. Chikusa est spécialement chargé. 2.000 articles ont été enregistrés et classés.

d. Projet d'extraire les éléments biographiques des 27.000 fiches déjà rédigées pour la compilation d'un index des titres des écrits en prose relevés dans la littérature des Leao, des Kin et des Yuan.

e. Poursuite du travail de dépouillement pour la préparation d'un « Index des colophons de livres », *shoseki daibatsu sakuin* 書籍題跋索引.

f. Préparation quasi permanente du *Tōyōshi kenkyū bunkenruimoku* 東洋史研究文獻類目, « Annual Bibliography of Oriental studies », dont déjà quinze volumes ont été publiés depuis 1935. Alors que le premier volume, très mince, ne tenait compte que des ouvrages entrés à la bibliothèque et ne dépouillait, par

exemple, que douze revues étrangères, le dernier, publié en décembre 1961, dépouillé entre autres quatre-vingt-huit revues ou recueils en langues étrangères (le nombre varie selon les années) et tient compte non seulement des ouvrages entrés à la bibliothèque du JB, mais aussi de ceux acquis par Kyōdai, par le *Tōyōbunka kenkyūsho* de Tōdai, par les différentes sections de Tōdai, par la bibliothèque de la Diète (*Kokkai toshokan*) et par le *Tōyōbunko*. C'est dire que peu de choses échappent à ce coup de filet méthodique.

11. *Recherches sur le* Yong-tcheng tchou-p'i yu-tche 雍正硃批諭旨, le vendredi après-midi.

Responsable : M. Onogawa.

Participants, du JB : MM. Miyazaki, Hibino, Shimada, Mme Ono;

Participants, de l'extérieur : MM. Saeki Tomi (Kyōdai), Okamoto Goichi (Kyōto bijutsu daigaku), Araki Bin'ichi (Kyōto gakugei daigaku), Iwami Hiroshi (Kōbe daigaku), Ikeda Makoto (Ritsumeikan).

L'organisateur de ce séminaire fut d'abord le professeur Abe Takeo. A son décès en février 1959, il fut remplacé par le professeur Miyazaki. Mais celui-ci ayant fait des séjours à l'étranger en 1960 et 1961 (Paris, Harvard), M. Onogawa le remplaça, d'abord temporairement, puis officiellement.

La lecture du texte est complétée par la confection d'un fichier où sont relevés tous les faits importants. L'objectif est de réunir les éléments d'une histoire de l'ère de Yong-tcheng (1723-1735). Les premiers résultats des travaux du séminaire ont été publiés dans *Tōyōshikenkyū*, XV/4 (1957), XVI/4 (1958), XVIII/3 (1960).

12. *Recherches sur la révolution du 10 octobre 1911*, le samedi matin.

Responsable général : M. Kuwabara.

Participants, du JB : MM. Kaizuka, Onogawa, Shimada, Yamada, Mme Ono;

Participants, de l'extérieur : MM. Naitō Shigenobu (Un. d'Aichi, histoire antique), Kitamura Keichoku (Ōsaka, hist. économique de la Chine moderne), Kitayama Yasuo (Ōsaka gakugei daigaku, hist. moderne), Satōi Hikoshichirō (Momoyama gakuin daigaku 桃山學院大學, hist. moderne), Takahasih Kazumi (Ritsumeikan, littérature).

A l'occasion de la publication en Chine, en 1957, du *Min-pao* 民報, un groupe se forma au Jimbun pour en faire la lecture. Par la suite fut officiellement organisé un séminaire de « Recherches comparées sur les révolutions en Europe et en Asie », dirigé par M. Kuwabara. Exceptionnellement ce séminaire est commun aux trois sections de l'institut. Le groupe, qui se réunit une fois par semaine pour étudier la révolution du 10 octobre 1911, est le sous-séminaire de la section orientale. Sa tâche est de préparer la contribution qu'il doit présenter deux fois par mois à la réunion générale du séminaire commun. Jusqu'à présent les questions étudiées ont été les rapports internationaux, le processus politique, les problèmes agricoles et fonciers, et enfin l'effort de production économique. Actuellement on étudie la philosophie et la pensée sociale. Les derniers aspects envisagés ont été : l'influx de la pensée scientifique à la fin des Ts'ing, la révolution politique du 10 octobre et la révolution littéraire, et l'apport des derniers travaux parus en Chine et en Amérique sur la pensée politique de ce temps. Les résultats des discussions du groupe de travail sont établis en commun et présentés à la réunion générale par un des membres, M. Shimada pour la philosophie.

B. *Les séminaires ou groupes de travail privés.*

13. *Recherches sur les documents de Touen-houang*, le lundi après-midi.

Organisateur : M. Fujieda.

En 1956, le Jimbun obtint un tirage complet des collections Stein du British Museum et de l'India Office, dont les micro-films rapportés de Londres en 1952 sont conservés au Tōyōbunko de Tōkyō. Rien que pour les documents en chinois, cet ensemble représente plus de 100.000 clichés, sur lesquels il n'y avait alors guère de renseignements. Le catalogue de Giles était annoncé, mais la date de sa parution était encore incertaine. La première tâche, difficile à mener à bien par des efforts individuels, était donc de faire un catalogue. En avril 1957, M. Fujieda réunit autour de lui un groupe d'une dizaine de spécialistes, principalement MM. Tsukamoto, Iriya, Makita, Chikusa, Tsuchihashi Shūkō, Inokuchi Taijun (ces deux derniers de Ryūdai), Ōbuchi Ninji (Un. d'Okayama). Plutôt qu'à centimétrer les manuscrits, les participants ont cherché surtout à identifier les textes et à les dater par l'examen des styles d'écriture ou d'autres indices variés. Le catalogue de Giles étant paru (1957), les membres du groupe, moins pressés, s'attachent à préciser considérablement les notices bibliographiques sur les manuscrits, et plus encore les notices générales sur les catégories de documents. Le catalogue qu'ils préparent comprendra trois volumes, le troisième étant composé de plusieurs index (index des cotes Stein, index des numéros de Giles, table analytique des manuscrits formant des fascicules, chronologie, index d'après le *Taishō daizōkyō* — par titres et par numéros, index d'après le Canon taoïste, index des noms de personnes, bibliographie, etc.). Profitant de leur expérience acquise, les membres du groupe ont publié de nombreuses études individuelles.

Le projet d'une « Collection de matériaux » (*Shiryōshū*), c'est-à-dire d'une série d'éditions de textes par les soins des différents spécialistes, est reporté à plus tard, faute de crédits.

14. *Recherches sur la pensée et l'art des Han*, le mercredi soir.

Organisateur : M. Nagahiro.

Participants, du JB : MM. Mori, Hiraoka, Fukunaga, Yoshida, Hayashi, Kawakatsu;

Participants, de l'extérieur : MM. Murata Jirō (Kyōdai, architecte), Kimura Eiichi (Un. d'Ōsaka), Ogawa Tamaki (Kyōdai), Mori Mikisaburō (Un. d'Ōsaka), Murakami Yoshimi (Un. de Shiga, tous quatre sinologues), Ōshima Toshikazu (Nara joshidai, historien), Kitano Masao (Musée archéologique de Kurashiki, historien de l'art), Okada Yoshisaburō (Heian jogakuin, archéologue).

Ce séminaire a été organisé en 1960. L'époque des Han occupe dans l'histoire de l'art chinois une place toute particulière, car elle représente la somme de l'art antique. Grâce aux actuels progrès foudroyants de l'archéologie en Chine, on connaît un très grand nombre de témoins de l'art du temps des Han. Cependant, jusqu'à présent, les recherches sur cette époque ont été conduites par les historiens purs, les historiens de la pensée, les historiens de l'art et les archéologues séparément et les rapports organiques entre les beaux-arts, la philosophie et la religion, la société, etc., ont été le plus souvent négligés. Ce séminaire a pour ambition de ne pas tomber dans cette erreur et de faire une étude totale.

Les recherches sont centrées sur les pierres sculptées de la chapelle funéraire de Wou Leang. A la réunion bi-mensuelle, les participants lisent en commun le *Han Wou Leang ts'eu-t'ang che-k'o houa-siang k'ao* 漢武梁祠堂石刻畫像攷 de K'iu Tchong-yong 瞿中溶, texte qui sert de base aux discussions. Celles-ci portent sur les sujets suivants :

a. Recherches générales sur la statuaire, les peintures murales et les pierres sculptées sous les Han;

b. Les hypothèses de reconstitution de la chapelle funéraire de Wou Leang;

c. Recherches sur les arts et les idées concernant les monuments funéraires;

d. Recherches sur la mythologie et la religion, ainsi que sur les philosophies du confucianisme et du taoïsme, arrière-plan de l'art des Han.

Il est prévu que le résultat des travaux sera publié sous forme de recherches collectives sur les pierres sculptées du Wou Leang ts'eu.

15. *Recherches de base sur les tablettes de l'Etsingol*, le jeudi après-midi.

Organisateur : M. MORI.

Participants, du JB : MM. FUJIEDA, HIBINO, YONEDA, OSHINO;

Participants, de l'extérieur : MM. ŌBA Osamu (Un. Kansai, histoire ancienne), Michael LOEWE (SOAS, Londres).

Comme nous l'avons dit plus haut, le séminaire consacré aux tablettes de l'Etsingol (Kiu-yen) a été remplacé par un séminaire de recherches sur les institutions locales sous les Wei, les Tsin et les dynasties du Nord et du Sud. Mais il s'est trouvé que successivement à Taiwan et en Chine continentale ont été publiées des reproductions de tablettes, de sorte qu'il a été jugé nécessaire de tout revoir et de tout discuter à nouveau. C'est pourquoi, en plus du séminaire « officiel » mentionné ci-dessus, on a reconstitué en 1960 ce séminaire « privé » pour la critique détaillée des tablettes.

16. *Recherches sur les poèmes de Sou Tong-p'o*, le mardi matin.

Organisateur : M. KURATA.

Participants, du JB : MM. KAWAKATSU, CHIKUSA, SUZUKI Ryūichi (bibliothécaire au *bunkan*);

Participants, de l'extérieur : MM. OGAWA Tamaki (Kyōdai), NAKATA Yūjirō (Kyōto bijutsu daigaku), NISHINO Teiji (Un. municipale d'Ōsaka).

Le but que se propose ce groupe de travail est d'aborder l'étude des poèmes de Sou Tong-p'o sous plusieurs angles. Le texte adopté comme base des travaux est le *Sou Wen-tchong che ho-tchou* 蘇文忠詩合註 de Fong Ying-lieou 馮應榴, en cinquante chapitres. En janvier 1962 les participants avaient achevé la lecture des trente-cinq premiers chapitres de cet ouvrage. Est également utilisé un commentaire japonais des poèmes de Sou Tong-p'o intitulé *Shika nyūkai* 四河入海, conservé à la bibliothèque Yōmei bunko 陽明文庫 à Kyōto, composé par des moines Zen à l'époque Muromachi. Ce commentaire cite beaucoup de notes anciennes rédigées par Che Yuan-tche 施元之 sous les Song, et il est ainsi possible de compléter beaucoup de passages de son commentaire, perdus en Chine. Or, ce commentaire de Che Yuan-tche étant aussi très précieux pour les éléments de biographie de personnages des Song qu'il contient, le groupe s'est donné pour

tâche secondaire de le reconstituer par ses citations dans le *Shika nyūkai*. Il est prévu que ce travail de reconstitution sera terminé en mars 1962.

17. *Recherches sur Jōjin* 成尋, le lundi soir.

Organisateur : M. Makita.

Participants, du JB : M. Chikusa;

Participants, de l'extérieur : MM. Yamaguchi Kōen (supérieur du Manshuin, de Kyōto) Mano Senryū (Ōtani), Shigenoi Shizuka (Ōtani), Ch'ing-song 青松 (moine de Taiwan en stage à Ōtani).

Jōjin est un pèlerin japonais qui fit un voyage en Chine de 1072 à 1073. Le récit qu'il a laissé de son voyage, en chinois mêlé de quelques japonismes, est plein de détails intéressants, en particulier pour l'étude de la religion populaire de ce temps. Ce récit n'est pas inconnu. Il a été édité (par ex. *Nihon bukkyō zensho*, section *Yūhōden*, vol. 3) et a fait l'objet de plusieurs études (cf. Demiéville, appendice aux *Débuts de l'imprimerie en Chine* de Pelliot, 1952). Il y a en a aussi plusieurs copies manuscrites dont une, conservée au Tōfukuji 東福寺 de Kyōto a été collationnée sur le manuscrit original. Les participants étudient le texte à fond en se référant aux monographies locales chinoises ou à d'autres documents.

18. *Recherches sur le* Wang-cheng louen tchou (Ōjō ronchū), le samedi après-midi.

Organisateur : M. Tōdō Kyōshun (Ōtani, bouddhologue).

Participants, du JB : MM. Shimada, Fukunaga, Makita, Fujiyoshi;

Participants, de l'extérieur : M. Ōchō Enichi (Ōtani, bouddhologue).

Le *Wang-cheng louen tchou* 往生論註 de T'an-louan 曇鸞, des Wei du Nord, est considéré comme un des livres sacrés de l'amidisme, tant chinois que japonais. Shinran 親鸞, le fondateur du Jōdo shinshū au début du XIIIe siècle, en fit une copie de sa main qui nous est parvenue. Jusqu'à présent les études sur ce livre ont été faites principalement dans un esprit et dans des buts théologiques et apologétiques. Il n'y a pas eu de recherches menées des points de vue de la stricte philologie et de l'histoire de la philosophie chinoises. Le texte de base utilisé par le séminaire, organisé en avril 1961, est le manuscrit de Shinran. Le travail, purement sinologique, consiste à établir une traduction exacte et minutieusement annotée en japonais usuel. Elle sera achevée et publiée dans deux ou trois ans.

19. Si la discrétion ne nous l'interdisait, nous pourrions encore citer beaucoup de petits groupes de travail qui souvent sont, plutôt que des séminaires, des groupes d'exercices pratiques faits en commun en vue de travaux personnels.

Signalons seulement, un peu différent, un groupe d'études taoïstes qui s'est donné pour tâche de traduire « Le taoïsme » de H. Maspero (vol. II de ses *Œuvres posthumes*). En janvier 1962 le travail était terminé, sauf révision générale et annotations à l'usage du lecteur japonais.

IV. — BIBLIOTHÈQUE

La bibliothèque du Jimbun est connue dans le monde entier comme une des meilleures bibliothèques de travail dans le domaine sinologique. Son dernier catalogue (*Tōhōbunka kenkyūsho kanseki bunrui mokuroku, fu shomei jimmei tsūken*

東方文化研究所漢籍分類目錄，附書名人名通檢, 1943, seconde édition toute semblable en 1945) est un très précieux instrument de travail en soi. Depuis la parution de ce catalogue, quelques collections sont venues enrichir la bibliothèque, outre les acquisitions courantes. Ce sont surtout les bibliothèques du bouddhologue Matsumoto Bunzaburō 松本文三郎 (ancien directeur, décédé en 1944) et de l'ancien *Jimbun kagaku kenkyūsho*.

Les livres chinois à l'ancienne mode, c'est-à-dire presque tous les ouvrages enregistrés dans le catalogue, sont rangés sur les rayons par matières, suivant la classification améliorée des bibliographies chinoises, qui est celle du catalogue. Un plan à l'entrée enseigne aux non-initiés que l'histoire, par exemple, se trouve au premier étage, à l'Ouest (à Kyōto, comme à Pékin, on s'oriente toujours par les points cardinaux). Un tour de la bibliothèque suffit pour apprendre où sont les différentes matières. On ne consulte le catalogue, ou plus rarement le fichier, que pour savoir si un livre existe ou dans quelle collection il a été recueilli, non pas, comme on le fait généralement en Europe, pour connaître sa cote et savoir où il est rangé.

Le même procédé de classement par matières est employé pour les livres japonais et étrangers, les livres chinois nouveaux et les périodiques. Mais le manque de place et la plus grande variété des sujets font qu'il est moins strictement appliqué que pour les livres chinois anciens. Malgré plusieurs fichiers, il n'est pas toujours facile de trouver soi-même ce qu'on cherche.

De plus, les ouvrages les plus fréquemment consultés ne sont pas dans la bibliothèque. Ils sont dans les chambres de recherches ou dans les bureaux particuliers des membres, mais les bibliothécaires sont au courant de cette répartition. Il en résulte un léger inconvénient pour les utilisateurs occasionnels ou même pour les chercheurs de l'Institut lorsqu'ils doivent sortir de leur domaine propre.

C'est ici qu'il faut faire une remarque importante. La bibliothèque du Jimbun n'est pas, comme par exemple la Bibliothèque nationale à Paris, une bibliothèque publique dont la raison d'être est d'acquérir et de conserver des livres et de les mettre à la disposition du public. Quoique la permission de la fréquenter et d'y faire prendre des photographies ne soit jamais refusée, par esprit d'entraide scientifique, elle n'est pas publique. Elle est une bibliothèque attachée à un institut de recherches, et les membres de cet institut utilisent les livres mis à leur disposition de la façon la plus efficace et la plus commode pour eux. Ils peuvent non seulement les emprunter pour les lire dans leurs bureaux particuliers ou leurs chambres de recherches, mais aussi les consulter et les étudier librement dans la bibliothèque proprement dite, le *shoko* 書庫.

V. — ACTIVITÉS DIVERSES

Chaque année, en novembre, l'Institut donne une séance de conférences publiques de caractère assez général (*kōkai kōenkai* 公開講演會). En août a lieu de même une session de cours d'été (*kaki kōza* 夏期講座). De temps en temps, pour une occasion exceptionnelle, sont également données des conférences ou causeries publiques.

Chaque semaine, le mercredi, les membres se réunissent dans la salle de conférences du rez-de-chaussée et prennent en commun leur déjeuner tout en discutant de leurs affaires ou en écoutant des exposés sur un mode familier.

VI. — PUBLICATIONS

Depuis sa fondation en 1929, le Jimbun a publié un grand nombre d'ouvrages de toutes sortes. Il n'est pas dans notre intention d'en donner une liste complète. Mais, pour compléter ce tableau d'ensemble des activités de l'Institut, nous rappellerons les principales publications de ces dix dernières années.

1. Périodiques.

Tōhōgakuhō-Kyōto, annuel. Volume 31 paru en mars 1961.
Tōyōshi kenkyū bunken ruimoku (cf. p. 633).

2. Séries.

Tōdai kenkyū no shiori, 14 volumes (cf. p. 632).

3. Ouvrages de référence.

Mōkokenkyū bunkenmokuroku 蒙古研究文献目錄 compilé par MM. Iwamura Shinobu et Fujieda Akira, 1953. Supplément exceptionnel du *Tōyōshikenkyū bunkenruimoku*.
Kinshi goi shūsei 金史語彙集成, compilé par M. Onogawa Hidemi, vol. 1, 1960; vol. 2, 1961; vol. 3, à paraître.
Gokansho goi shūsei 後漢書語彙集成, compilé par M. Fujita Shizen, vol. 1, 1960; vol. 2, 1961; vol. 3, à paraître.

Signalons aussi un autre ouvrage de conception et de présentation toute semblable, mais publié par la Faculté des lettres de l'Université de Kyōto :
Genshi goi shūsei 元史語彙集成, compilé par M. Tamura Jitsuzō, vol. 1, 1961; vol. 2 et 3, à paraître.

4. Ouvrages d'archéologie.

Unkō sekkutsu 雲岡石窟, par MM. Mizuno Seiichi et Nagahiro Toshio, 16 volumes parus de 1950 à 1956.
Sansei kosekishi 山西古蹟志, par MM. Mizuno Seiichi et Hibino Takeo, 1 vol., 1956.
Kyōto daigaku jimbun kagaku kenkyūshozō kōkotsubun, par M. Kaizuka Shigeki, 3 vol., 1959 et 1960 (cf. p. 629).

Signalons aussi un autre ouvrage rédigé à l'Institut mais publié par la Faculté de Technologie de l'Université de Kyōto :

Kyoyōkan 居庸關, édité par MM. Murata Jirō et Fujieda Akira, 2 vol., 1955 et 1957.

5. Éditions critiques et études.

Tenkō kaibutsu no kenkyū 天工開物の研究, par M. Yabuuchi Kiyoshi, 1953.
Jōron kenkyū, par M. Tsukamoto Zenryū (éd.), 1955 (cf. p. 629).
Eon kenkyū, Ibunhen, par M. Kimura Eiichi (éd.), 1960 (cf. p. 627).
Zirni Manuscripts, par M. Iwamura Shinobu, 1961.

6. Travaux et recueils divers.

Nishi Uiguru kokushi no kenkyū, par M. Abe Takeo, 1955 (cf. p. 631).
Shinmatsu seijishisō kenkyū 清末政治思想研究, par M. Onogawa Hidemi, 1960.

En 1954, à l'occasion du 25e anniversaire de la fondation de l'Institut, a été publié le :

Silver Jubilee Volume of the Zimbun Kagaku-kenkyusyo, rédigé surtout par des savants étrangers (en anglais, français, allemand). Pour la même occasion le volume 25 du *Tōhōgakuhō* et le volume 5 du *Jimbungakuhō* 人文學報 (organe des autres sections) ont été réunis pour former le *Sōritsu nijūgo shūnen kinen ronbunshū* 創立廿五周年記念論文集 (en japonais).

En février 1961, à l'occasion de la retraite du professeur Tsukamoto Zenryū, a été publié un gros *Tsukamoto hakase shōjukinen bukkyōshigaku ronshū* 塚本博士頌壽記念佛教史學論集. Ce recueil n'a pas été publié officiellement par le Jimbun, mais par un comité spécialement constitué à cet effet. Pratiquement, ce sont les membres du Jimbun et en particulier ceux de la chambre d'histoire des religions (M. Makita) qui se sont chargés de l'éditer.

Toute schématique qu'elle soit, nous espérons que cette chronique pourra intéresser les orientalistes de France et d'ailleurs, et qu'en tout cas elle pourra rendre quelques services aux étrangers en séjour à Kyōto. Nous souhaitons aussi qu'elle contribue à faire nouer quelques nouveaux liens de travail et d'amitié entre nos deux institutions, le Jimbun et l'EFEO.

APPENDICE I

LISTE DES UNIVERSITÉS DE KYŌTO ET DU KANSAI
dans lesquelles se donnent ou sont pratiqués des enseignements ou des recherches d'orientalisme et dont les membres sont plus ou moins en rapport avec le Jimbun

On sait que les universités japonaises sont soit nationales (*kokuritsu* 國立), soit préfectorales ou départementales (*furitsu* 府立, *kenritsu* 縣立) selon le rang de la circonscription, soit municipales (*shiritsu* 市立), soit encore privées (*shiritsu* 私立). Parmi ces dernières il convient, nous semble-t-il, de distinguer les universités bouddhiques et les universités privées proprement dites. Le niveau des études est très variable dans toutes les catégories, sauf dans les universités nationales qui sont toutes d'un haut niveau.

A. *Universités publiques*

Kyōto daigaku (abrégé en *Kyōdai*), Université de Kyōto, nationale, où exerce une pléiade de maîtres éminents. Les cours d'orientalisme sont donnés à la Faculté des lettres, dans les sections de philosophie, d'histoire et de littérature.

La section de philosophie comporte, entre autres spécialités, les départements de philosophie indienne (ce département anime la Société des études indiennes et bouddhiques, *Kyōto daigaku indo bukkyō gakkai*, qui édite la revue *Indogaku shironshū* インド學試論集, « Miscellanea indologica kiotiensa »), de philosophie chinoise (qui publie la revue annuelle *Tōyō no bunka to shakai* 東洋の文化と社會), d'esthétique et d'histoire de l'art, et enfin de bouddhologie.

La section d'histoire publie la revue *Shirin* 史林. Dans cette section, le département de l'histoire de l'Orient anime la Société d'histoire orientale, *Tōyōshi kenkyūkai*, qui édite la revue *Tōyōshi kenkyū* 東洋史研究 et une collection d'ouvrages, *Tōyōshi kenkyū sōkan* 叢刊. La section comporte aussi un département d'archéologie.

La section de littérature comporte les départements de langue et littérature indiennes et de langue et littérature chinoises, département dont l'organe est la revue semestrielle *Chūgoku bungakuhō* 中國文學報. Outre le chinois classique, le sanscrit et le pâli, on enseigne à l'Université le chinois parlé, le hindi, le persan, l'arabe, le turc, le mongol, le mandchou, le coréen, le tibétain, et même l'hébreu, le sumérien, l'accadien et les hiéroglyphes égyptiens.

La bibliothèque (ou plutôt les bibliothèques des sections et des départements) est excellente pour la sinologie, moins bonne pour l'indianisme. Le catalogue des livres chinois récemment publié (*Kyōto daigaku bungakubu shozō kanseki mokuroku*) ne concerne que les sections de philosophie et de littérature. La section d'histoire doit encore préparer son catalogue.

Kyōto furitsu daigaku, Université de la préfecture de Kyōto. La revue s'appelle *Kyōto furitsu daigaku gakujutsu hōkoku* 學術報告.

Kyōto gakugei daigaku 京都學藝大學, École normale supérieure de Kyōto, nationale. La revue est le *Kyōto gakugei daigaku gakuhō* 學報.

Kyōto bijutsu daigaku 京都美術大學, École des Beaux-arts de Kyōto, municipale. Revue : *Kenkyū kiyō* 研究紀要.

Ōsaka daigaku 大阪大學 (abrégé en *Handai*), Université d'Ōsaka, nationale. La Faculté des lettres publie un rapport annuel, *Ōsaka daigaku bungakubu kiyō* 文學部紀要, où l'orientalisme occupe une place de choix.

Ōsaka gaikokugo daigaku 大阪外國語大學, Université des langues étrangères d'Ōsaka, nationale. Bulletin annuel : *Ōsaka gaikokugo daigaku gakuhō* 學報. On enseigne à l'Université le chinois, le hindi, le birman, le tai, l'indonésien et le mongol, pour ne parler que de l'Extrême-Orient.

Ōsaka furitsu daigaku, Université de la préfecture d'Ōsaka. Bulletin : *Ōsaka furitsu daigaku kiyō* 紀要.

Ōsaka shiritsu daigaku, Université municipale d'Ōsaka. Revue : *Jimbun kenkyū* 人文研究.

Ōsaka gakugei daigaku, École normale supérieure d'Ōsaka, nationale. Rapport annuel : *Ōsaka gakugei daigaku kiyō*, A. *Jimbunkagaku* 紀要, A. 人文科學.

Kōbe daigaku 神戸大學, Université de Kōbe, nationale, dont la Société de littérature publie la revue *Kenkyū* 研究.

Kōbe gaikokugo daigaku, Université des langues étrangères de Kōbe, municipale. La revue est *Kōbe gaidai ronsō* 神戸外大論叢. Les langues d'Extrême-Orient enseignées sont le chinois, le coréen, le malais et le mongol.

Shiga daigaku 滋賀大學, Université de Shiga, nationale, à Hikone 彥根 (Faculté des sciences économiques) et à Ōtsu 大津 (Faculté d'éducation). Les revues sont respectivement *Hikone ronsō* 論叢 et *Shiga daigaku gakugeigakubu kiyō* 學藝學部紀要.

Nara joshi daigaku 奈良女子大學, Université féminine de Nara, nationale.

B. *Universités bouddhiques*

Ryūkoku daigaku 龍谷大學 (abrégée en *Ryūdai*), à Kyōto, de la secte Jōdo shinshū, branche du Nishi Honganji 淨土宗西本願寺派. Fondée en 1637, c'est la plus vieille université de Kyōto. La très riche bibliothèque possède une partie des documents des missions Ōtani en Asie Centrale (vers 1910). Ce sont ces documents surtout qui sont édités et étudiés dans la grande collection *Saiiki bunka kenkyū* 西域文化研究 (*Monumenta Serindica*), en cours de publication. La Société d'études historiques de l'Université publie la revue *Ryūkoku shidan* 史壇. La Société d'études bouddhiques publie la revue *Bukkyōgaku kenkyū*. L'Université elle-même publie le *Ryūkoku daigaku ronshū* 論集.

Ōtani daigaku 大谷大學, à Kyōto, de la même secte, branche du Higashi 東 Honganji. La bibliothèque est assez importante. L'Université publie la revue trimestrielle *Ōtani gakuhō* 學報 et un rapport annuel, *Ōtani daigaku kenkyū nenpō* 研究年報. La Société d'études historiques publie la revue *Ōtani shigaku* 史學. Signalons en passant que cette Université héberge le secrétariat pour la partie ouest du Japon de la Société d'études bouddhiques du Japon qui publie un rapport annuel : *Nihon bukkyōgakkai nenpō*. Cette société n'est pas autrement liée à l'Université Ōtani.

Hanazono daigaku 花園大學, à Kyōto, de la secte Rinzai 臨濟 (Zen), branche du Myōshinji 妙心寺. Cette Université est le siège de l'Institut de culture Zen, *Zenbunka kenkyūsho*, dont l'organe est la revue *Zengaku kenkyū* 禪學研究.

Bukkyō daigaku 佛教大學, à Kyōto, de la secte Jōdo 淨土, branche du Chion-in 知恩院. La Société d'études bouddhiques de cette Université publie un rapport annuel, *Bukkyō daigaku kenkyū kiyō* 研究紀要. Par ailleurs, le Chion-in, à Kyōto, héberge le *Bukkyōbunka kenkyū-sho*, Institut de recherches sur la culture bouddhique, qui publie la revue *Bukkyōbunka kenkyū*.

Kōyasan daigaku 高野山大學, au Kōyasan, de la secte Shingon 眞言. La Société d'études tantriques de l'Université publie la revue *Mikkyō bunka* 密教文化. L'Université elle-même publie le *Kōyasan daigaku ronshū* 論集.

Shūchiin daigaku 種智院大學, à Kyōto, de la secte Shingon.

Eizan gakuin 叡山學院, de la secte Tendai 天台, à Sakamoto 坂本, au pied du Hieizan.

Kyōto joshi daigaku 京都女子大學, Université féminine de Kyōto, de la secte Jōdo-shinshū, branche du Nishi Honganji. Cette Université publie les revues *Kyōto joshi daigaku kiyō* 紀要 et *Shisō* 史窗.

C. *Universités privées non bouddhiques*

Tenri daigaku 天理大學, à Tenri, de la religion nouvelle Tenrikyō. La bibliothèque, très fameuse, n'est pas exceptionnellement riche en matière d'orientalisme, sauf pour les documents mandchous et coréens. Elle publie la revue *Biblia*. Le musée archéologique et ethnographique (conservateur : M. UMEHARA Sueji) est un des meilleurs du Japon. La revue de l'Université est le *Tenri daigaku gakuhō* 學報. Un institut spécialisé publie la revue *Chōsen gakuhō* 朝鮮學報, la seule revue de coréanologie qui paraisse au Japon (et au monde hors de Corée?).

Ritsumeikan daigaku 立命館大學, à Kyōto. Revue mensuelle : *Ritsumeikan bungaku* 文學.

Dōshisha daigaku 同志社大學, à Kyōto, qui publie les revues *Bunkashigaku* 文化史學 et *Dōshisha hōgaku* 法學. De plus, avec l'aide financière de l'Institut Harvard-Yenching, l'Université publie la série *Hābādo-Enkei-Dōshisha tōhōbunka kōza* ハーバード燕京同志社東方文化講座.

Kansai daigaku 關西大學, à Suita 吹田, près d'Ōsaka (à ne pas confondre avec l'Université *Kansei gakuin daigaku* 關西學院大學 à Nishi-no-miya). La Société d'études historiques publie la revue *Shisen* 史泉. De plus, un institut spécialisé publie la revue *Tōzai gakujutsu kenkyūsho ronsō* 東西學研究所論叢.

Kōnan daigaku 甲南大學, à Kōbe. Bulletin annuel : *Kōnan daigaku bungakukai ronshū* 文學會論集.

Outre les universités il faudrait citer plusieurs sociétés savantes indépendantes. Nous ne signalerons ici que la plus importante, le *Bukkyōshi gakkai* 佛教史學會 qui publie la revue *Bukkyō shigaku* trimestrielle. La société se réunit plusieurs fois par an, tantôt au Jimbun, tantôt dans d'autres universités où enseignent des membres de cette société.

APPENDICE 2

LISTE CLASSÉE PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE
des personnes citées dans cette chronique [1]

MM. Abe Takeo 安部健夫.
Andō Toshio 安藤俊雄.
Amano Motonosuke 天野元之助.
Arai Ken.
Araki Bin'ichi 荒木敏一.
Chikusa Masaaki.
Fujieda Akira.
Fujita Shizen 藤田至善.
Fujiyoshi Jikai.
Fukunaga Mitsuji.
Hanafusa Hideki 花房英樹.
Haneda Akira 羽田明.
Hayashi Minao.
Hayashi Sekkō 林雪光.
Hibino Takeo.
Higuchi Takayasu 樋口隆康.
Hiranaka Reiji 平中苓次.
Hiraoka Takeo.
Ichihara Kōkichi.
Ikeda Makoto 池田誠.
Imai Kiyoshi.
Imoto Eiji 井本英一.
Inokuchi Taijun 井ノ口泰淳.
Iriya Yoshitaka.
Itō Michiharu 伊藤道治.
Iwami Hiroshi 岩見宏.
Iwamura Shinobu.
Kaizuka Shigeki.
Kajiyama Yūichi 梶山雄一.
Katsufuji Takeshi.
Kawakatsu Yoshio.
Kimata Tokuo 木全徳雄.
Kimura Eiichi 木村英一.
Kitamura Keichoku 北村敬直.
Kitano Masao 北野正男.

MM. Kitayama Yasuo 北山康夫.
Kurata Junnosuke.
Kuwabara Takeo.
Makita Tairyō.
Mano Senryū 間野潜龍.
Masuda Kiyohide 増田清秀.
Matsumoto Bunzaburō 松本文三郎.
Miyazaki Ichisada.
Mizuno Seiichi.
Mori Mikisaburō 森三樹三郎.
Mori Shikazō.
Moriya Mitsuo 守屋美都雄.
Murakami Yoshimi 村上嘉實.
Murata Jirō 村田治郎.
Nagahiro Toshio.
Nagao Gadjin 長尾雅人.
Naitō Shigenobu 內藤戊申.
Nakata Yūjirō 中田勇次郎.
Nishida Taichirō 西田太一郎.
Nishino Teiji 西野貞治.
Nogami Shunjō 野上俊靜.
Nunome Chōfū 布目潮渢.
Ōba Osamu 大庭脩.
Ōbuchi Ninji 大淵忍爾.
Ōchō Enichi 横超慧日.
Oda Takeo 織田武雄.
Ogasawara Senshū 小笠原宣秀.
Ogawa Tamaki 小川環樹.
Okada Yoshisaburō 岡田芳三郎.
Okamoto Goichi 岡本午一.
Okazaki Seirō 岡崎精郎.

(1) Les caractères des noms des membres du Jimbun ont été donnés au paragraphe II (p. 626-627).

Mme Ono Kazuko.
MM. Onogawa Hidemi.
Ōshima Toshikazu 大島利一.
Oshino Akio.
Ozaki Yūjirō 尾崎雄次郎.
Saeki Tomi 佐伯富.
Satoi Hikoshichirō 里井彥七郎.
Shiba Rokurō 斯波六郎.
Shigenoi Shizuka 滋野井恬.
Shimada Kenji.
Shirakawa Shizuka 白川靜.
Sueo Shikō 末尾至行.
Suzuki Ryūichi 鈴木隆一.
Takahashi Kazumi 高橋和巳.
MM. Tamura Jitsuzō 田村實造.
Tanaka Kenji.
Tōdō Kyōshun 藤堂恭俊.
Tsuchihashi Shūkō 土橋秀高.
Tsukamoto Zenryū.
Uchida Tomoo 內田智雄.
Ueno Teruo 上野照夫.
Umehara Sueji 梅原末治.
Yabuuchi Kiyoshi.
Yamada Keiji.
Yamaguchi Kōen 山口光圓.
Yoneda Kenjirō.
Yoshida Mitsukuni.

Kyōto, novembre 1961.

Michel Soymié et Kawakatsu Yoshio.

RAPPORTS SUR L'ACTIVITÉ DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT EN 1961

A. — RAPPORT DU DIRECTEUR

L'activité de l'École française d'Extrême-Orient s'est développée en 1961, comme les années précédentes, principalement dans l'Inde, au Cambodge, au Laos, en Thaïlande, en Indonésie, au Japon et à Paris, en liaison aussi souvent que possible avec celle des autres établissements de recherches de Paris.

Des subventions exceptionnelles de la Direction générale de l'Enseignement supérieur, de la Délégation générale à la Recherche scientifique et technique, ainsi que les concours importants du Centre national de la Recherche scientifique, de la Direction générale des Affaires culturelles et techniques et du Muséum d'histoire naturelle, ont permis de compléter l'équipement du Centre de recherches de l'École au Cambodge et d'organiser dans l'Inde et au Cambodge les laboratoires et missions scientifiques complémentaires de travail archéologique traditionnel.

Grâce à une coordination des travaux de plusieurs des membres de l'École avec ceux de l'Institut français d'indologie à Pondichéry, a pu être avancée la tâche collective déjà entreprise de rassembler et d'interpréter les données des textes et des monuments des religions hindouistes actuellement vivantes dans l'Inde et dont les états antérieurs et les idées générales ont profondément influé sur la péninsule indochinoise et l'Indonésie du Moyen Age.

Travaux d'indianisme

La centralisation des recherches se fait dans l'Inde autour de l'Institut français d'indologie de Pondichéry et de la Conférence de philologie indienne de l'École pratique des Hautes Études (section des sciences historiques et philologiques) de Paris dont les travaux ont lieu à Pondichéry en même temps qu'à Paris, sous la direction du directeur de l'École et de l'Institut et avec le concours de Mlle S. Siauve, membre de l'E.F.E.O. et diplômée de l'École pratique des Hautes Études.

Les recherches collectives portent sur les textes de doctrine, de rituel et de pratique religieuse plus spécialement, çivaïtes (*Āgama*), en même temps que sur les textes légendaires (*Purāṇa* et *Sthalapurāṇa* sanskrits et tamouls) et sur la documentation iconographique correspondante. Cette dernière documentation est obtenue par relevé photographique systématique des images existant dans les temples dans le Sud de l'Inde où un millier de temples ont fourni près de 30.000 documents, ou dans d'autres régions de l'Inde. Une mission de l'École

a été accomplie par MM. Damais, Pattabiramin et Filliozat au Kashmir à l'occasion de l'All India Oriental Conference qui a eu lieu en octobre à Srinagar. Elle a permis une collecte de 1.200 documents nouveaux.

La section scientifique de l'Institut français de Pondichéry coopère par son service cartographique à la préparation de cartes des implantations religieuses. Elle a achevé et publié une carte du tapis végétal du Sud de l'Inde qui met à la disposition des chercheurs de sciences humaines un fonds de cartes plus significatif que les cartes physiques usuelles pour l'étude des peuplements et des activités. Elle mène en outre, en recourant entre autres sources à la documentation de l'Institut français d'indologie et de l'École française d'Extrême-Orient, une recherche sur l'histoire de la végétation et de l'action de l'homme sur elle. Elle fournit un laboratoire et des moyens de travail au Centre de recherches de palynologie établi par l'E.F.E.O. depuis la fin de 1960 et dont la direction est confiée à M. Guinet, détaché du Muséum d'histoire naturelle. M. Guinet a recueilli les pollens de 1.800 espèces chez lesquelles ils n'avaient pas encore été étudiés et établi la description de 1.000 d'entre eux. Il a effectué en outre des prélèvements de sols dans des couches archéologiques indiquées par le Service archéologique de l'Inde et aux fins d'identification des plantes répandues aux époques historiques correspondantes. Le laboratoire de palynologie, où une stagiaire est envoyée par le Botanical Survey of India, est en mesure d'effectuer des analyses polliniques pour l'ensemble des pays tropicaux d'Asie.

M[lle] Siauve assiste le directeur pour la liaison permanente entre les activités de l'École et celles de l'Institut français, comme dans les travaux de la direction d'études de philologie indienne. Elle poursuit en outre ses recherches personnelles sur la philosophie védântique dualiste de Madhva.

M. Billard, travaillant à Pondichéry auprès de l'Institut d'indologie, poursuit de son côté ses recherches d'astronomie de l'Inde et du Sud-Est asiatique. Il a livré à l'impression un travail intitulé : *Les cycles chronologiques chinois dans les inscriptions thaïes.*

Deux autres membres de l'École ont travaillé en liaison avec l'Institut de Pondichéry mais auprès des grands centres indiens de recherches de Poona.

M. Varenne, après un congé en France, a regagné Poona et opère dans le domaine védique, étudiant particulièrement la prière dans le Veda et préparant une étude approfondie sur les hymnes supplémentaires (*khila*) du Ṛgveda.

M[lle] Vaudeville a livré à l'impression une étude sur la légende de *Ḍholā-Maru* en vieux rajasthani. Elle contribue ainsi à l'étude longtemps négligée, mais devenue active aujourd'hui dans l'Inde sur les littératures médiévales en dialectes indo-aryens. Outre l'intérêt linguistique de ces dialectes, les littératures auxquelles ils servent de véhicule ont une grande importance par leur valeur poétique et symbolique, par les liaisons qu'elles attestent avec les mouvements mystiques hindous anciens et les mouvements musulmans sufi. Dans ce domaine, M[lle] Vaudeville a notamment préparé un article sur *La conception de l'amour divin dans la* Padmāvat *de M. Jayasi : virah et 'ishq*. Elle prépare en outre une étude sur les ballades populaires dites *Bārāmāsā* en divers dialectes indo-aryens et une autre étude sur les éléments populaires dans les sources des poèmes sanskrits (*kāvya*).

L'École a publié l'ouvrage du professeur Georges Olivier : *Anthropologie des Tamouls de l'Inde du Sud*, fruit des recherches exécutées par lui au cours de deux missions d'enseignement en 1958 et 1959 au Collège médical de Pondichéry et d'études ultérieures effectuées avec le concours de l'Institut français d'indologie et de l'École. Cette publication a été accompagnée d'une étude de J. Filliozat sur *Les divisions sociales dans l'Inde.*

Travaux au Cambodge

L'installation du Centre de recherches de l'École à Siemréap a été achevée. Elle comprend maintenant trois villas de logement pour les membres de l'École, les chercheurs en mission et le chef du service administratif, et un bâtiment principal contenant bureaux, bibliothèque, photothèque, laboratoire de photographie et laboratoire scientifique.

La partie concernant l'archéologie de la bibliothèque de l'École conservée à Phnom Penh a été transportée à Siemréap. Un double de la photothèque d'iconographie indienne de Pondichéry a commencé à être constitué.

Les travaux dirigés par M. Groslier à la Conservation d'Angkor ont consisté en aménagements matériels et en plans pour des aménagements ultérieurs et dans l'achèvement de l'installation du dépôt archéologique. Mlle t'Serstevens, attachée au musée Guimet, a effectué une mission de plusieurs mois, avec le concours de la Direction générale des Affaires culturelles et techniques, pour l'établissement du catalogue des pièces de pierre du dépôt. Mlle Giteau a effectué de Phnom Penh plusieurs missions à la Conservation pour l'étude des pièces inventoriées par Mlle t'Serstevens et l'inventaire raisonné des statues bouddhiques de bois. M. Groslier a ordonné dans les deux étages supérieurs du dépôt les objets de fouilles et un tessonnier provenant des fouilles et trouvailles. Un atelier de dessin d'architecture et de décoration a été établi et a déjà réalisé de nombreux plans et dessins.

Les travaux de recherches et de reconstruction dans les monuments d'Angkor effectués les uns sur crédits du Gouvernement royal khmer, les autres sur crédits de recherches de l'École ont porté simultanément sur plusieurs sites.

— Angkor Vat : réfection des gradins au Sud de la chaussée d'accès; construction d'un pont roulant métallique pour la photographie systématique des galeries de bas-reliefs.

— Angkor Thom, Porte Sud : achèvement de la reconstruction du côté Ouest de la chaussée (côté des *deva*) après relevé des dispositions techniques des fondations primitives.

— Baphuon : dépose, relevé et reconstruction d'angles et d'escaliers du soubassement; dépose et reprise de la chaussée d'accès et des pavillons d'entrée sur la place royale; découverte des dépôts de fondations de ces pavillons.

— Thommanon : reconstruction de l'avant corps du temple.

— Prasat Kravan : coffrage, sciage et dépose des parois sculptées sur briques dans les ruines d'une des tours, insertion de ceintures de ciment armé dans l'épaisseur des murs en voie de disjonction et d'écroulement.

— Srasrang : recherche et réfection des gradins.

M. Groslier a été assisté dans tous ces travaux par M. Nafilyan, architecte D.P.L.G., et par les chefs de chantier : MM. Contant, Lucien, Horlon, Plantel et Dufour.

Une expertise a été effectuée par deux ingénieurs sur l'état d'un Prasat Suor Prat reconstruit dans les dernières années et menaçant de nouveau ruine, et sur l'état du Baphuon.

Des relevés topographiques ont été effectués avec le concours de M. Tikomiroff et une documentation détaillée a été fournie à l'Institut géographique national pour l'établissement d'une carte de la région d'Angkor.

Une mission de M. Fusey, du Muséum d'histoire naturelle, a eu lieu à Siemréap pour l'étude des maladies bactériennes et fongiques des grès d'Angkor.

Une mission de M. le professeur Thellier, directeur de l'Institut de physique du globe, a donné occasion d'établir un plan de recherches sur le magnétisme rémanent des briques des monuments. Le Cambodge possède une série de nom-

breux monuments de briques datés s'échelonnant du VIIe siècle au XIe siècle et susceptibles de fournir les éléments d'une reconstitution des principales variations du champ magnétique terrestre en Asie orientale pendant cette période. Une mission du directeur à Rangoon a permis de jeter les bases d'une coopération entre le service archéologique birman et l'Institut de physique du globe pour l'étude parallèle des briques des monuments birmans datés qui s'échelonnent depuis le VIIe siècle jusqu'à l'époque moderne.

Une mission anthropologique du professeur Georges Olivier a permis l'examen de plusieurs groupes humains différents qui font partie actuellement des populations du Cambodge. Grâce à l'appui des autorités cambodgiennes de Phnom Penh et des provinces le professeur Olivier a pu mener ses enquêtes en amont de Kompong Thom et dans l'Est du Cambodge jusqu'à la province de Ratanakiri aussi bien qu'à Phnom Penh. Il a en outre organisé des prélèvements et envois de sang pour examens d'intérêt anthropologique dans un laboratoire spécialisé de Paris. Il a achevé sa mission par un séjour en Thaïlande et un autre au Laos pour examens des groupes thaï.

Mlle Martel, membre de l'École, s'est établie aux fins de recherches ethnologiques dans un village de la province de Siemréap. Elle y a observé les techniques, les usages et les fêtes. Ses enquêtes antérieures chez les Santals du Bengale l'ont mise en mesure de comparer les langages, mœurs et types physiques de ces Santals avec ceux des Khmers. Les résultats de ces comparaisons sont jusqu'ici très défavorables aux hypothèses d'affinités entre les deux groupes, affinités supposées par certains auteurs sur la foi des rapprochements linguistiques proposés entre les parlers khmer et les parlers *munda* dont le santali fait partie.

A Phnom Penh, Mlle Giteau a continué à assurer la conservation scientifique du Musée.

M. Varenne a achevé l'année scolaire d'enseignement de l'histoire de l'Asie orientale, enseignement demandé par la Faculté des lettres de Phnom Penh. Il a bénéficié ensuite d'un congé en France et a regagné Poona où il travaillait antérieurement. Il a été remplacé dans la fonction d'enseignement à Phnom Penh par M. Claude Jacques grâce au concours de la Direction générale des Affaires culturelles et techniques.

Travaux en Thaïlande

A Bangkok, M. Archaimbault a achevé la mise au point de son ouvrage en préparation sur les Annales de S'ieng Khwang. Il a rédigé des additions à sa thèse sur les cérémonies annuelles du Laos méridional, étudiant les cérémonies triennales (fête des fusées) et exceptionnelles (rites de pluie). Il a en outre rédigé des notices sur des cérémonies du Nord et du Centre (sacrifice au génie des éléphants royaux de Luang P'rabang, danses médiumiques de Vientiane), folklore de la pêche au Laos méridional. Ainsi se complète un corpus des cérémonies lao.

M. Archaimbault a rédigé en outre une biographie du prince de Champasak. Il s'est livré à l'examen de manuscrits yuen de la région de Chieng Rai concernant les rites d'expulsion des malheurs, rites comparables à des rites lao correspondants.

Enfin, il a étudié les villages « lao » de la région de Houa Hin au Sud de la Thaïlande et a reconnu que ces villages étaient habités non par des Lao, mais par des Taï noirs de Sonla émigrés du Tonkin au Laos et évacués de force en Thaïlande lors de la prise de Câu Anou. Ces Taï noirs, qui ont conservé leurs dialectes, possèdent de nombreux manuscrits.

Travaux au Laos

Les événements politiques ont considérablement perturbé les travaux de M. Lafont au Laos. Il a dû évacuer au Cambodge une partie des livres et documents de l'École. Il a pu néanmoins préparer une bibliographie du Laos. Ses thèses de doctorat sont sous presse.

Travaux en Indonésie

M. Damais a donné ses cours de l'École pratique des Hautes Études en partie à Paris, en partie à Djakarta comme l'an dernier.

Il a dirigé en outre les travaux réguliers du Centre de recherches :

— inventaire des toponymes de Java par Mme Chalid Arifin;

— onomastique de l'épigraphie et index des gloses balinaises au Rāmāyaṇa en vieux javanais par Mlle Lasminingsih dans l'intervalle des autres travaux.

Il a rédigé pour le *BEFEO* deux livraisons nouvelles de ses *Études balinaises* et une Bibliographie de différentes publications parues en Indonésie.

Le Collège de France lui a décerné le prix Saintour pour l'ensemble de son œuvre scientifique publiée dans le *BEFEO*.

Études vietnamiennes

L'activité du Centre de Saigon a été extrêmement réduite dans l'attente de sa fermeture déjà décidée l'an dernier.

Les études vietnamiennes de l'École ont été effectuées à Paris sous la direction de M. Durand, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études. M. Durand a préparé l'édition des œuvres de la poétesse Hồ Xuân Hương de la fin du XVIIIe siècle et entrepris une étude générale sur les romans populaires en vers.

Il a préparé pour l'impression le texte, la traduction et un commentaire de l'un d'eux, le *Phan Trần*.

Il a d'autre part dirigé le travail :

— du Dr Huân qui a dressé des fiches de géographie historique, entrepris des études de médecine ancienne (Phan Phù Tiên) et qui achève la traduction du *Tang thương ngẫu lục*;

— de Mme Louis qui a travaillé à un fichier biographique;

— de Mme Nguyễn Tiên Lãng qui procède au dépouillement de la grande revue *Nan phong;*

— de M. Dư Đình Tân qui prépare pour l'impression le texte en nôm du *Phan Trần*.

M. Bezacier a préparé plusieurs articles et notamment le chapitre *Art et archéologie du Vietnam* du *Manuel d'art et d'archéologie du Sud-Est asiatique* dirigé par M. Cœdès.

Il a fourni à l'U.N.E.S.C.O. une étude sur les méthodes de restaurations des monuments.

M. Bui Quang Tung a rédigé un article sur la chronologie du Vietnam.

Travaux au Japon

M. Soymié à Kyōto a fait des recherches sur les textes taoïstes et a travaillé à compléter la bibliothèque sinologique de l'École.

M. A. Lévy à Kyōto également a mené une recherche d'ensemble sur la littérature des romans populaires chinois.

M. Moréchand a continué ses enquêtes d'ethnologie japonaise à Tōkyō, ses études sur les travaux japonais en ce domaine et ses propres recherches sur les techniques japonaises de pêche.

Travaux à Paris

M. Malleret a mis au point un volume supplémentaire de sa grande publication sur l'*Archéologie du Delta du Mékong* et a poursuivi ses recherches sur le commerce des Indes au XVIIIe siècle.

M. A. Daniélou a publié avec le concours de l'U.N.E.S.C.O. les disques de musique classique du Laos, du Cambodge, de l'Iran et de l'Afghanistan. Il a accompli une mission au Japon comme membre du Conseil international de la Musique et accomplit actuellement une mission de recherches musicologiques en Tunisie.

Sous la direction de M. Hambis, les travaux du groupe sinologique de chercheurs et informateurs ont porté sur :

— le dépouillement par M. Tchou des textes chinois relatifs au Cambodge et à la Thaïlande. M. Tchou a achevé la traduction française des documents relatifs au Cambodge;

— la mise au point par M. Wang des notes de P. Pelliot sur Touen-houang;

— les recherches de bibliographie chinoise par MM. Tchang et Liou;

— l'élaboration des documents picturaux de la mission Pelliot par Mlle Courtois qui en a exécuté des dessins et Mlle Lissac qui a procédé à leur analyse pour recueillir les indications qu'ils contiennent relativement à la vie matérielle en Haute Asie ancienne.

M. Vandermeersch, retour du Japon, a mis au point à Paris un travail sur la formation de l'école chinoise des Légistes. Il a en outre rédigé des analyses de travaux sur l'épigraphie des écailles de tortue et des fiches sur le Code des T'ang. Il a coopéré très activement à la constitution en cours d'un fonds de bibliothèque d'histoire des sciences et des techniques en Chine et au Japon pour le *Centre des recherches de sciences et technologie extrême-orientales* de l'École.

Ce dernier Centre, sous la direction du professeur P. Huard, a travaillé :

— avec M. Wong, à l'établissement du glossaire des termes médicaux chinois classiques qui sera achevé en 1962;

— avec le docteur Husson, à la traduction de journaux médicaux chinois et au glossaire de la médecine chinoise moderne;

— avec M. Schrimpf qui a donné bénévolement son concours à l'histoire des mathématiques chinoises.

M. Ricaud, travaillant à Saigon, a continué la traduction du roman chinois des *Trois Royaumes* dont un volume a déjà été publié par la Société des Études indochinoises.

L'École a publié les ouvrages suivants :

Kamaleswar Bhattacharya, *Les Religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge d'après l'épigraphie et l'iconographie;*

Dr Georges Olivier, *Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde.*

indienne en décembre 1960, M[lle] Siauve a été amenée à organiser la participation française, au nom de l'École française d'Extrême-Orient et de l'Institut français d'indologie, aux conférences, colloques et exposition, en lesquelles a consisté cette manifestation. Elle a donné deux conférences : l'une sur l'histoire de l'indianisme français, l'autre sur les influences indiennes dans la littérature française, conférences qui ont donné lieu par la suite à deux articles qui sont en voie de publication.

Le Gouvernement de l'État de Pondichéry ayant décidé de publier en français un recueil d'articles sur Rabindranath Tagore à l'occasion de l'année du centenaire, M[lle] Siauve y a contribué par une étude sur «La pensée religieuse de Tagore»

Pondichéry, le 3 novembre 1961.

II. Rapport de M. Michel SOYMIÉ

I. *Voyage (13 août-13 septembre 1960)*

Il est tentant, quand on doit aller au Japon, de flâner en cours de route pour voir d'autres pays d'Asie que ceux que l'on connaît un peu mieux. Je dis bien voir, comme un touriste, car il n'est pas possible de rien approfondir. On peut rapporter des photographies, des documents, et aussi plus d'estime pour les maîtres et les collègues qui étudient les civilisations entrevues. L'itinéraire fut le suivant :

En Inde, *Bombay*, avec une excursion jusqu'aux grottes bouddhiques de Kanheri (Kṛṣṇagiri), Iᵉʳ siècle a. C.-IXᵉ siècle p. C., qui font songer aux lointaines grottes chinoises, Dehli, *Bénarès*, Calcutta, *Madras*, avec un séjour de quelques jours à *Mahābalipuram* où se trouve un très bel ensemble de rochers sculptés et de temples datant de l'apogée de la dynastie Pallava (VIIᵉ et VIIIᵉ siècles).

De Bénarès, saut jusqu'à *Kathmandu*. Il est difficile, en arrivant dans cette capitale du Népal, de n'être pas conquis par son aspect moyenâgeux et par la beauté des grands temples de bois et de certaines maisons de paysans dont l'architecture évoque par plusieurs traits celle de l'Extrême-Orient, du Japon notamment. Surtout l'historien des religions jubile de trouver à chaque pas des témoignages juxtaposés ou mêlés de plusieurs religions. Mais exactement lesquelles? Il faut être à la fois indianiste, bouddhologue et tibétisant pour débrouiller le syncrétisme népalais. Chaleur et fatigue aidant, le sinologue se laisse surprendre en Inde à se consoler trop facilement de son ignorance. Le Népal le réveille, sans lui causer de malaise comme Bénarès qui a aussi de quoi lui faire ouvrir l'œil. On se sent toujours un peu chez soi dans les pays bouddhisés.

De Calcutta, autre saut en avion jusqu'à Bagdogra, d'où une route magnifique monte jusqu'à *Darjeeling*. Là on peut voir des Tibétains, des lieux de culte tibétains et, incroyablement hauts, les sommets de l'Himalaya. A *Kalimpong*, étape suivante, nous avons la joie de rencontrer les MacDonald, sur la fin de leur séjour, et de faire la connaissance des Tibétains qui vont bientôt partir pour Paris.

Le séjour à *Singapour*, pour lequel l'École m'avait accordé une subvention, dura du 3 au 9 septembre. Je désirais voir en quoi consiste chez les Chinois de cette ville la fête de l'Avalambana, fête des âmes des enfers, qui a lieu en principe le 15 de la 7ᵉ lune (5 septembre en 1960). En fait elle a lieu pendant toute la 7ᵉ lune.

Voici quelques constatations, forcément incomplètes :

Au niveau bouddhique ecclésiastique, dans les temples, il y a soit des cérémonies privées célébrées en série (des « messes » en mémoire de ...), soit des offrandes d'Avalambana pratiquées en foule mais par chacun pour le bénéfice de ses propres défunts. Je n'ai pas vu de cérémonies collectives.

Au niveau de la religion syncrétique (c'est-à-dire dans les temples, les plus nombreux, qui ne sont pas exclusivement ou surtout bouddhiques), je n'ai vu aucune cérémonie. Dans certains cependant, il y avait de grandes statues de papier représentant certainement Yama et destinées à être brûlées le 30 (lunaire) qui est le jour de la fermeture des enfers.

Au niveau populaire, dans les rues les femmes brûlent, le soir, au bord de leur trottoir, des papiers d'offrande (surtout de la monnaie d'enfer) et des bâtons d'encens. Dans les quartiers et les marchés, les associations de commerçants dressent des tentes ou des auvents très décorés sous lesquels sont disposées des tables d'offrandes devant une sorte d'autel. Les offrandes sont surtout des pièces montées coniques qui évoquent les *gtorma* tibétains, des figurines représentant des rôles de théâtre ou de roman, des cierges énormes, des lanternes et des fruits et produits alimentaires de toutes sortes. On ajoute aussi des images, qui représentent très rarement les enfers (une seule fois sur une quinzaine d'expositions visitées). Auprès de la plupart des expositions se trouve une scène de théâtre provisoire qui attire le soir des foules considérables. La beauté de l'exposition et le nombre de soirées de théâtre dépendent de la richesse du quartier. Le nombre de troupes étant forcément limité, les quartiers célèbrent la fête les uns après les autres pendant toute la 7e lune; mais, Singapour étant énorme, il y a toujours au moins cinq ou six fêtes simultanées en des points très éloignés les uns des autres. Dans certains quartiers il y a aussi des troupes de théâtre de marionnettes, beaucoup plus rares. Je n'ai pu en découvrir qu'une seule.

A la recherche des témoignages de la fête, j'ai visité un grand nombre de temples avec un grand intérêt, car c'était mon premier contact direct avec les faits de religion populaire chinoise. J'ai pris un certain nombre de photographies que je déposerai au Centre de documentation d'histoire des religions à l'annexe du musée Guimet. J'ajoute que ma visite de Singapour a été bien facilitée par M. de Kermadec qui a passé beaucoup de temps à me guider. Je l'en remercie vivement. J'ai profité également de la compétence en religion populaire chinoise du Père Grootaers, de Tōkyō. Il avait été convenu d'avance que nous nous rencontrerions à Singapour.

A *Hongkong* également, j'ai visité quelques temples, médiocres. Il aurait fallu attendre jusqu'au 20 septembre (30 lunaire) pour faire des observations intéressantes.

A *Tōkyō*, nous sommes restés du 13 septembre au 1er octobre, pour des démarches et visites diverses.

2. *Kyōto et l'Institut des sciences humaines*

Il est difficile de trouver un logement à Kyōto, j'entends de grandeur convenable et indépendant. La crise du logement y sévit, comme hélas en d'autres lieux. Il y a pourtant des appartements et des maisons à louer, et les loyers ne sont pas très élevés (moins qu'à Tōkyō), mais une pratique courante est de demander à l'entrée une somme atteignant souvent 200.000 yen pour un bon deux pièces (à la japonaise). Une grande partie de cette somme est une caution, restituée au départ. Le reste est la prime de l'agent de location et un pas de porte que s'octroie

le propriétaire. Il est difficile de trouver une telle somme quand on vient d'arriver et que les dépenses d'équipement sont encore lourdes. L'École ne pourrait-elle pas envisager d'avancer cette caution, en cas de besoin?

Grâce à l'aimable entremise de M. Haneda Akira et à la bienveillance de M. Tsukamoto Zenryū, j'ai été admis pour un an comme hôte étranger de l'Institut des sciences humaines de l'Université de Kyōto (*Jimbun kagaku kenkyūjo*). Un bureau a été mis à ma disposition dans la « chambre » d'histoire des religions. Je dois dire ici que c'est mon appartenance à l'École qui m'a valu ce privilège et cet accueil quasi familial dont je suis très reconnaissant.

Je n'oserais dire que je participe, mais au moins j'assiste régulièrement au séminaire d'histoire des religions, et fréquente, moins assidûment, celui d'histoire de l'Asie centrale, dirigé par M. Fujieda Akira. En outre, je participe activement au groupe de travail qui se charge de traduire en japonais Le Taoïsme de H. Maspero.

3. *Travaux effectués*

Je suis forcé d'avouer que depuis mon entrée à l'École en août 1960, ou plus précisément depuis mon arrivée à Kyōto, je n'ai pu que liquider des travaux promis auparavant et que je n'avais pas eu le temps de faire. Ce sont :

— une dizaine de comptes rendus pour la *Revue de bibliographie sinologique;*

— un article sur « La lune dans la religion des Chinois » pour la collection des *Sources orientales* (Le Seuil);

— un article sur la « Mythologie chinoise antique » pour la *Mythologie générale* de Larousse.

En mars a paru « Sources et sourciers en Chine », formant le fascicule VII-1 du *Bulletin de la Maison franco-japonaise*, maison dont j'ai été pensionnaire pendant trois ans (1956-1959).

En collaboration avec M. Kawakatsu Yoshio, une chronique sur le Jimbun, indiquant surtout les différents séminaires de recherche, leurs participants, leurs méthodes, leurs projets, etc., pour le *BEFEO.*

4. *Travaux en cours ou en projet*

Une communication en japonais pour la réunion annuelle de la Société des études taoïstes (*Dōkyō gakkai*) en octobre à Okayama. Le sujet est « Les représentations des enfers dans la religion populaire chinoise ». Le texte de cette communication doit ensuite être publié dans la revue *Tōhō shūkyō*, organe de la Société.

Recherches complémentaires, avant la rédaction, pour un article sur les juges des enfers, destiné au *BEFEO.*

Recherches sur l'origine et la nature d'un opuscule de littérature populaire pieuse très répandu, le « Calendrier de Jade ». Ce serait pour le volume 3 des *Mélanges de l'Institut des Hautes Études chinoises.*

A mes moments perdus, j'examine attentivement la collection de *pao-kiuan* du Jimbun. J'y cherche des matériaux de littérature et de religion populaires, surtout sur les enfers, sujet de mes thèses de doctorat en préparation.

5. *Congrès*

Du 4 au 6 novembre s'est tenu à Tōkyō le congrès annuel de la Société d'histoire des religions suivi, le 7, de la réunion de la Société des études taoïstes. La plupart des communications étaient fort savantes et intéressantes. Ce fut surtout pour moi

l'occasion de saluer plusieurs personnes, notamment MM. Fukui Kōjun et Yoshioka Yoshitoyo, grands maîtres des études de taoïsme et de religion populaire, auprès de qui je serais heureux de pouvoir travailler à Tōkyō.

Le 20 à Kyōto, et les 26 et 27 mai à Tōkyō se sont tenues des réunions du *Tōhō gakkai*, société orientale patronnée par le Ministère de l'Éducation nationale pour faciliter le rapprochement des orientalistes japonais et étrangers. Comme toujours en pareil cas, les communications sont de sujets trop variés et de valeur inégale, mais les rencontres personnelles sont intéressantes.

6. *Achats de livres pour l'École*

J'ai pu acheter dans d'assez bonnes conditions une collection du Canon bouddhique de Taishō et le grand dictionnaire chinois-japonais *Daikanwajiten*. Avec leur bienveillance habituelle, les services de l'Ambassade ont accepté de faciliter le transport de ces gros volumes. Je souhaite que l'École puisse continuer à faire des achats au Japon.

Michel Soymié.

III. Rapport de M. Léon VANDERMEERSCH pour l'année 1961

Le soussigné a passé l'année 1961 à Paris, où il était provisoirement affecté, afin d'y achever un travail sur la formation de l'École des Légistes.

Les deux premières parties de ce travail (I. Définition et situation de l'École des légistes, données biographiques; II. Interprétation sociologique de la formation du légisme) sont actuellement achevées; la IIIe partie (Interprétation philosophique de la formation du légisme) est en cours de rédaction, de sorte que le travail sera entièrement rédigé le 31 décembre 1961.

Le soussigné a participé activement aux séminaires de M. Balázs et de M. Gernet, à la VIe Section de l'École pratique des Hautes Études, en y faisant plusieurs exposés sur des travaux japonais touchant à l'histoire de l'économie et du droit chinois, et sur Han Fei-tseu. Il a travaillé également avec M. Kaltenmark les chapitres doxographiques du *Che ki* et du *Han chou*, à l'Institut des Hautes Études chinoises.

Travaux exécutés en cours d'année :

Analyses de travaux sur l'épigraphie des écailles de tortue, pour le *BEFEO* et le *RBS;*

Fiches sur le Code des T'ang (Livre VII);

Constitution d'un fonds d'histoire des sciences et des techniques en Chine et au Japon à la bibliothèque de l'E.F.E.O., pour le professeur Huard, avec la collaboration du professeur Yabuuti de Kyōto.

Travaux en cours :

Poursuite du fichier sur le Code des T'ang;

Article sur des rapprochements possibles entre *Le Horla*, de Maupassant, et *L'Histoire d'un fou*, de Lou Siun, pour répondre à une demande de contribution à des mélanges offerts au professeur Drake, de Hong-Kong;

Rédaction des comptes rendus faits au séminaire de M. Balázs sur l'histoire de l'industrie de la soie à l'époque Ming.

Projet :

Engager des recherches sur la formation des principales catégories juridiques chinoises à l'époque archaïque, visant à mettre au point des questions telles que les suivantes :

En droit public :

— nature de ce qu'on appelle la féodalité chinoise; ses origines;
— droit de la guerre et droit des gens;
— statut des classes sociales vis-à-vis de l'État;
— les fondements du droit pénal chinois;
— le *li* et le *fa* comme sources du droit.

En droit privé :

— la famille et le statut des personnes;
— notions de droits réels : émergence de la propriété foncière; son aliénabilité;
— notion d'obligation; les garanties des obligations (caution personnelle).

Sur ces questions, bien loin d'être limitativement énumérées, une mise au point pourrait être faite aux deux points de vue de la doctrine et de la pratique, dans la mesure où elles sont accessibles par les textes et l'épigraphie.

Vœux :

En vue d'exécuter les recherches suggérées ci-dessus, le soussigné désirerait acquérir une bonne culture épigraphique (écailles de tortue et bronze), dont l'importance paraît devenir d'ailleurs de plus en plus grande à l'égard de toute recherche sur la Chine archaïque.

A cette fin, il demande en particulier que soit étudiée la possibilité pour lui d'un séjour auprès de M. Jao Tsung-yi à Hong-kong. Autant qu'il puisse en juger, ce sont les travaux de M. Jao qui paraissent les plus scientifiques de tous ceux de ces dernières années.

Après avoir acquis une formation de base en épigraphie, il aimerait retourner au Japon où les recherches sur l'histoire et la philosophie du droit chinois sont considérablement plus avancées que partout ailleurs.

Paris, le 22 novembre 1961.
L. Vandermeersch.

IV. Rapport de M. Roger BILLARD

Le principal travail a porté en 1959-1960 sur le mémoire commencé auparavant pour dresser un inventaire des notions et des idées qu'ont recouvertes les termes *Râhu* et *Ketu*. Elles sont très diverses à la fois selon les époques et selon la nature des textes, des milieux.

J'ai continué d'autre part, sur d'autres canons astronomiques ou leur réfection par des *bîja*, au fur et à mesure de nouveaux aperçus et de nouveaux problèmes, le travail d'analyse qui doit constituer une vue d'ensemble de l'astronomie indienne,

selon la méthode élaborée précédemment et complétée maintenant de l'outillage de mesure statistique.

L'installation à Pondichéry, depuis février de cette année, m'a permis de trouver, parmi d'autres, quelques textes importants, nouvelles publications ou vieilles éditions trop rares ou inaccessibles, ainsi qu'un nouveau manuscrit de grand intérêt.

A l'inventaire et la chronologie des textes astronomiques et astrologiques fondés par les travaux de S. K. Dvivedin et S. B. Dîkṣita et accrus depuis d'un certain nombre de textes, s'ajoute progressivement, par le jeu des citations, des attestations indispensables, des témoignages de commentateurs comme Bhaṭotpala, un aperçu des textes et du matériel astrologiques d'un fonds bien antérieur en Inde à l'introduction de l'astrologie grecque caractérisée par la généthliaque et solidaire de l'astronomie mathématique ou, plus précisément, trigonométrique. Il y a de bons critères pour distinguer les authentiques *saṃhitâ* astrologiques qui contiennent exclusivement ce fonds ancien solidaire du *Jyotiṣavedâṅga* et qui dispense son matériel très particulier dans le Mahâbhârata par exemple. Cette astronomie et cette astrologie sont très différentes, de notions et de vocabulaire, des suivantes avec lesquelles elles finissent par se mêler, mais après le VIe siècle, sous nos yeux, au long d'une documentation qu'on peut suivre dans le temps.

Le travail effectué en 1960-1961 est évidemment à la suite des mêmes recherches relatées l'an dernier, recherches d'ensemble sur l'astronomie indienne et, au fur et à mesure, autour de l'astronomie, de la chronographie et de l'astrologie, en Inde propre et dans les pays indianisés.

* * *

En raison de son utilité dans le programme d'ensemble, j'ai mené à terme cette année une étude que je ne prévoyais pas encore en rédigeant le dernier rapport. C'est une étude, suivie de tables, sur *Les cycles chronographiques chinois dans les inscriptions thaïes*, prête pour la publication.

A l'occasion d'un examen de données chronographiques pour M. Griswold, il est apparu qu'on pouvait s'assurer en particulier de la nature et du fonctionnement des mentions par lesquelles ces inscriptions décomptent les jours « à la manière thaïe ». Un ensemble de mentions épigraphiques examinées depuis plusieurs années et bien datées, indépendamment, sur les données chronographiques et astronomiques de mode indien, ont permis d'éprouver ce fonctionnement du jour thaï depuis son apparition, au milieu du XIVe siècle, jusqu'à la fin du XIXe et d'établir la concordance avec les mentions cycliques chinoises. A ceci près que je ne suis pas à même de rendre compte de leurs rapports philologiques.

J'ai rédigé ce travail maintenant parce qu'il apporte une ressource particulièrement bienvenue pour compléter dans le domaine thaï la connaissance d'une chronographie parfois délicate en Indochine depuis cette époque. Ce système du jour thaï allié à la mention, de mode indien, du jour de la semaine — ces mentions figurent très souvent ensemble — permet de présenter avec des tables un moyen très sûr et très simple de datation rigoureuse évitant le jeu compliqué des données indiennes. Des circonstances particulières font que celles-ci ne peuvent se réduire à des tables suffisamment commodes. Les éléments ordinaires du calendrier, quantième, mois, millésime, ne suffisent pas toujours, ici, pour traduire la date, il faut mettre en œuvre au moins une des données supplémentaires qui se présentent, comme le *nakṣatra* (où se trouve la lune vraie). Il y a notamment une

anomalie dans l'emploi du millésime qui fait une inconséquence curieuse, sinon sans exemple ailleurs.

En assurant le contenu des données parcimonieuses, ce nouveau procédé a justement l'avantage de constituer un nouveau moyen pour connaître l'histoire de ces anomalies et compléter du même coup l'étude de cette chronographie.

Recherches sur l'astronomie indienne (I)

Il est de fait que dans l'Inde actuelle le nœud descendant de la lune est appelé *Ketu*, *Râhu* étant le nœud ascendant. C'est sans doute ce qui a rendu cette acception tout à fait habituelle et automatique dans la traduction de textes de toutes époques, voire en maintes occurrences où l'on n'a pas vu que c'était impossible, erreur sans autre conséquence que la méconnaissance de ce point particulier. Les dictionnaires font, mieux que des usuels, une bonne part à un autre sens dans le même domaine, celui de « comète », météore », mais en même temps qu'ils ne donnent pas de critère historique, se trouvent forcer le crédit de « nœud descendant de la lune » par des références ou citations justement inappropriées ou qui ne peuvent contenir aucune information quant au sens, les mentions des lexiques.

A travailler par principe sur l'ensemble des textes disponibles de l'astronomie et l'astrologie indiennes, j'avais remarqué que cette acception, courante maintenant, n'apparaissait qu'assez tardivement et plus tardivement encore dans la littérature astronomique, qu'elle était inconnue de l'astrologie comme de l'astronomie des VIe-Xe siècles et sans appui dans le fonds plus ancien.

Des textes arabes et byzantins rapportent d'un article astrologique nommément indien et *ketu*, « al-Kaid, ho Kaït », qui comprend une ou deux variétés de *ketu* fictifs, mais du domaine « comète ». Les spécialistes de ce domaine se sont encombrés de ce que « *ketu*, en sanskrit, désigne le nœud descendant de la lune ». M. Otto Neugebauer ayant trouvé un intérêt dans le nouvel aperçu de la question et suggéré d'en rapporter dans une notice, je m'étais proposé de mettre simplement au net des faits jusque-là simplement remarqués au passage.

A les voir de près et à les compléter, on se trouve devant une documentation assez copieuse qui montre dans cette évolution des faits multiples sous le mot *ketu* et, sous le mot *râhu*, de plus divers encore et bien différents, plus intéressants qu'un problème de nomenclature. Ils révèlent en effet un moment de l'histoire des idées en Inde qu'on peut appeler la question des éclipses.

Sur plus de cent textes astronomiques ou astrologiques fouillés, sinon dépouillés à ce sujet, une trentaine apportent des témoignages circonstanciés qui s'échelonnent assez régulièrement du VIe au XIXe siècle ou sont du fonds plus ancien, dans les authentiques *saṃhitâ* astrologiques, celles qui sont vraiment de cette époque et les sources de la *Bṛhatsaṃhitâ*. Je joindrai les quelques exemples trouvés hors de la littérature technique, par exemple dans le théâtre, sans toutefois chercher un dépouillement de ces témoignages qui vont dans le même sens, mais ne peuvent être aussi instructifs. Un sondage du Mahâbhârata montre qu'il s'accorde tout à fait avec le fonds ancien.

Voici en quelques lignes la conclusion amenée par cette étude. A époque ancienne, disons largement antérieure au VIe siècle, Râhu est après et avec le Svarbhânu plus ancien, le démon qui dévore le soleil et la lune lors des éclipses. Mais cet *asura*, auquel est dévolu le bénéfice des rites lors des éclipses, n'a pas d'autre rapport avec l'élément technique qu'est la ligne des nœuds lunaires et dont il faudrait d'abord prouver qu'il était connu dès lors. Un ensemble de faits, comme

la prédiction des éclipses sur des *nimitta* dépourvus de signification physique, laissent, pour le moins, présumer le contraire. La seule connaissance positive assurée en ce domaine à cette époque est que les éclipses ne sont possibles qu'aux syzygies et plus exactement que l'éclipse de lune ne peut avoir lieu qu'à la pleine lune et l'éclipse de soleil seulement à une nouvelle lune. On peut ajouter d'autre part, et parmi d'autres remarques, que la mythologie de cet *asura* Râhu présente des versions bien différentes dans lesquelles on pourrait peut-être discerner des états successifs. *Ketu* n'a pas plus que Râhu de relation avec les nœuds lunaires, le mot désigne au général les meteora au sens très ample de l'antiquité, ce sont des portenta lumineux plus ou moins célestes ou aériens et, au particulier, dans la technique du moins, les comètes ou le type de *graha* qu'elles composent. C'est un chapitre qui est aussi important dans ce fonds ancien qu'inexistant dans l'astronomie trigonométrique et l'astrologie de la généthliaque. C'est, en passant, une dualité générale qui découle d'une même situation en Méditerranée. Il faut rappeler l'ensemble de faits babyloniens retrouvés par les assyriologues ces dernières décades dans ce fonds ancien, dans les données du *Jyotiṣavedâṅga*, les méthodes et constantes babyloniennes que sont les données rapportées par Varâhamihira dans la *Pañcasiddhântikâ*, séparément des méthodes tout autres de l'astronomie trigonométrique.

Avec l'apparition en Inde au VIe siècle de cette astronomie grecque savante, ou quelque peu avant, sur l'arrivée peut-être de méthodes plus rudimentaires, grecques, mais sur le mode babylonien ou arithmétique, le mot *râhu* prend un sens technique ou même deux. Tout d'abord on le voit signifier tout simplement « éclipse », sans doute par ellipse d'une forme pleine qui apparaît concurremment dans les vers, comme *râhudarśana*. Cette acception ne semble pas subsister par la suite; elle est de toutes façons dépassée par le nouveau sens plus technique et qui persistera : le couple de nœuds lunaires. Il faut bien voir que ce *râhu* désigne tout à la fois les deux nœuds; *ketu* n'a encore et pour longtemps rien à voir avec le nœud descendant : quand il en est besoin on précise « tête » ou « queue » de Râhu selon qu'il est question du nœud ascendant ou du nœud descendant, comme *râhumukha* et °*puccha*.

Ce n'est pas la terminologie des astronomes, la leur est toute mathématique, on va le voir. C'est sans doute la conversion en *râhu* de l'imagerie du « serpent » qui menace les luminaires par ses deux extrémités, tête et queue, et que Varâhamihira ridiculise comme il convient. Ce serpent de la ligne des nœuds lunaires est-il proprement indien ou venu d'ailleurs? Je peux seulement dire pour l'instant qu'il y est plutôt insolite et d'autre part qu'il ne semble pas pouvoir venir de la Méditerranée, qu'au contraire les *caput* et *cauda draconis* de notre Moyen Âge procèdent vraisemblablement de ce serpent attesté en Inde au VIe siècle. Pour autant que j'aie pu voir, on ne voit pas que le Drakôn antique ait été utilisé avec cette acception dans le monde ancien, même dans les textes tardifs, même chez les astrologues les plus délirants. Sauf erreur, le mot n'a été utilisé qu'à époque médiévale pour traduire ce serpent-nœuds, venu peut-être comme d'autres de l'Inde en Europe par les textes arabes.

Du VIe siècle à nos jours l'évolution de la terminologie dans le temps s'explique par l'interaction parfois très lente de domaines, de tendances fort différentes de nature, de niveau culturel. Et il ne s'agit pas seulement de vocabulaire. L'état d'esprit d'un astronome indien comme Âryabhaṭa et d'autres, jusque dans les derniers siècles, est tout autant que sa technique d'un niveau intellectuel considérable, en dépit des spéculations, en dépit de l'astrologie, par rapport au devin qui fourbit sans cesse, refait en même temps qu'il conserve un fatras mantique

intimement lié, soit dit en passant, au rituel domestique. Il y a en Inde comme en Grèce une grande différence entre l'astrologie de l'astronome et l'astrologie du simple devin. Tandis que celui-ci amalgame d'une façon parfois très personnelle tout ce qui se présente au fur et à mesure à son inépuisable sagacité, l'astronome, à défaut d'y renoncer, expurge son astrologie de tout ce qui tombe sous le sens de ses connaissances objectives, il rationalise fortement : il faut voir, par exemple, Varâhamihira nier sans détour tel ou tel article des *saṃhitâ* qu'il suit pas à pas. L'astrologie caractérisée par la généthliaque, et pourrait-on dire savante, est au VIe siècle, et pour quelque temps encore, tout à fait séparée du fonds ancien, distincte de la divination ordinaire, voire confinée encore dans le service des grands. Elle se fond ensuite et perd sa relative rigueur dans l'arsenal du devin : cette fusion est terminée dans les *muhûrta* et *nâḍî* qui prolifèrent depuis environ le XIIIe siècle. C'est là que des astrologues nommeront *ketu* le nœud descendant lunaire, et cela parmi bien d'autres emplois du même mot, pour désigner d'autres éléments astrologiques plus ou moins fictifs : qui à l'apogée de la lune pour en faire un élément significatif astrologiquement, une innovation à tout point de vue et restée sans suite; qui à un élément tout à fait fictif, d'inspiration « comète », parcourant le zodiaque à distance fixe du soleil, de compagnie avec d'autres points fictifs nommés « arc-en-ciel », « halo », « parhélie », etc. Ce sont des articles de *saṃhitâ*, des *utpâta*, des prodiges évidemment occasionnels jadis et cependant introduits maintenant par pure fiction dans l'horoscopie à côté des *graha*. Ce sont les *upagraha*, qui fournissent encore ensuite une classification des moments de la journée encore tout particulièrement crainte et respectée de nos jours, du moins dans l'Inde du Sud.

On voit lever des questions nouvelles comme celle-ci, qui se relie au *ketu*-nœud descendant : la promotion des nœuds comme facteur astrologique. Auparavant, dans le *Bṛhajjâtaka* de Varâhamihira aussi bien que dans les *Apotelesmatika* de Ptolémée, cet élément astronomique n'a pas de rôle astrologique propre, le fait qu'il se situe à tel moment en tel signe n'avait pas de signification astrologique.

Quant au *ketu*-nœud descendant, la première attestation est un témoignage incident et laconique d'al-Bîrûnî, sans nom d'auteur ou de texte. Sa première apparition est pour l'instant dans la *Narapatijayacaryâ*, du XIIe siècle. Il faut remarquer que c'est un texte d'une mantique de guerre qui n'a plus — voir l'« astrologie onomantique » en Europe — de l'astrologie judiciaire que le vocabulaire dont elle adorne son arithmomantie et ses *cakra*. L'acception de *muhûrta* ne se généralise que plus tard dans la littérature. Elle n'apparaît qu'au XVIIe siècle dans un texte astronomique, encore n'est-ce qu'un court ensemble d'instructions pour l'usage de tables, et ne l'emporte définitivement que de nos jours.

Pour l'astronome, même tardif, le couple de nœuds lunaires a un nom tout technique, géométrique, *pâta*, de « point d'intersection », qui, tout comme le grec de même sens *sundesmos*, s'applique à l'élément semblable de chaque planète. A traiter « du » *pâta* de la lune ou d'une planète, on entend le nœud ascendant, le descendant se trouvant par définition à l'opposite. Le *râhu* de quelques textes astronomiques tardifs n'est qu'un emploi, généralement évité à ce sujet, même à cette époque, de la synonymie commode dans ces textes versifiés. On peut illustrer le tout par un exemple d'un *karaṇa* ou formulaire d'astronomie de 1520 A.D., le *Grahalâghava*, et quelques mots d'un commentateur, c. 1600, Mallâri. En V, 2 : ... *virâhvarkabâhor... vyagvarkâṃśaḥ...*, « ... de l'angle (égal à la longitude du) soleil moins (celle du nœud de la lune le plus proche =) Râhu... », remarquer l'autre expression de rechange dans le même vers, *vyagu*°. Ce « Râhu » n'est qu'une alternative de synonymie et en outre désigne aussi bien l'un ou l'autre nœud de la

lune, il n'est pas question de *Ketu* pour le descendant. On peut le montrer et prendre en même temps chez Mallâri la terminologie encore générale chez l'astronome; *ad* I, 11 : ... *râhur nâmapâtah/pâto nâma krântimaṇḍalavimaṇḍalayoḥ saṃpâtaḥ... /anyeṣâṃ grahâṇâṃ pâtasâdhanaṃ*..., l'astronome ancien voit deux points d'intersection de cercles au lieu de la ligne d'intersection de plans, « Râhu » est le nœud [de la lune dont on vient d'étudier l'apogée, *candrocca*]. Le nœud est l'intersection du cercle écliptique et du cercle (orbite) propre [d'où par définition un couple de nœuds]... Pour trouver les nœuds des autres graha... »

Cette terminologie astronomique apparaît en même temps que l'astronomie trigonométrique dès Āryabhaṭa et elle est justement exclusive de toute autre chez les astronomes qui réaffirmeront la réalité de Râhu, non pas comme nœud ou au nœud, mais comme entité mythologique. Tout cela se comprend très bien en examinant un problème bien plus intéressant que l'évolution de vocabulaire, un problème de l'histoire des idées, la question des éclipses. Je résume des conclusions qui seront, je pense, justifiées dans le mémoire.

Si la rotation terrestre d'Āryabhaṭa n'est condamnée que sur des arguments physiques, malheureux, anthropomorphiques, mais strictement physiques, les mêmes au reste que chez Ptolémée (force centrifuge qui en résulterait, les oiseaux seraient emportés vers l'Ouest, etc.), la théorie des éclipses qu'apporte l'astronomie trigonométrique se heurte, elle, de plein fouet et doublement aux idées reçues : d'abord et pour un temps à l'incompréhension de beaucoup, tant elle apparaît abstraite en dépit de ses avantages, et ensuite et durablement à la croyance religieuse elle-même. La théorie des éclipses tombe sur un sujet classé de la religion, l'éclipse, un moment bien caractérisé dans le rituel et une entité présente à tous les esprits, Râhu, auteur et bénéficiaire des rites afférents aux éclipses.

C'est Varâhamihira qui nous procure les premières pièces d'un dossier bien fourni et présente l'époque et la position des astronomes stricts ou anti-Râhu comme il est lui-même. Sa « démonstration » ou *prapañca* — les discussions ou démonstrations sont rarissimes dans le texte astronomique indien : ce *prapañca* et les *grahaṇavâsanâ*, *râhunirâkaraṇa*, *râhusattâdhyâya*, etc., qui suivront montrent assez l'importance de la question — son *prapañca* déploie la critique péremptoire qu'on ne peut que sentir sous-jacente dans l'exposé tout magistral de l'*Āryabhaṭîya* : la théorie des éclipses fait un sort définitif à des explications comme celle du « serpent » et de même à la croyance traditionnelle qui fait de Râhu l'auteur des éclipses. La solution cosmographique, notamment la théorie fine de l'éclipse de soleil, est aussi définitive que générale, quelle que soit la difficulté que d'aucuns ressentent à en concevoir bien la construction, toutes ses preuves, toutes ses conséquences. C'est la connaissance qui repose sur l'observation, celle qu'impose la réalité : Râhu n'est pour rien dans les éclipses, dans l'une comme dans l'autre sorte.

C'est là une position extrême qui ne durera guère, sous cette forme du moins, et que nombre d'auteurs dénoncent ensuite comme telle, celle que nous pouvons qualifier avec eux « des cosmographes », des scientifiques, sur ce point du moins. Des esprits forts, par exemple : *kevalagolavidyâs tadabhimâninaś ca/idaṃ saṃhitâvedapurâṇabâhyam/* « Ceux qui ne connaissent que la cosmographie (« la sphérique ») et s'en font forts. Et ce en dépit des *saṃhitâ* (astrologiques), du *veda* et des *purâṇa* », Bhâskarâcârya, XIIᵉ siècle.

Qu'il s'agit bien d'un ensemble d'astronomes, d'une période, c'est ce que montre celui même qui fonde une deuxième période (du moins une deuxième position, car des esprits forts reparaissent, sans doute isolément), Brahmagupta, VIIᵉ siècle : ... *na tato râhukṛtaṃ grahaṇam arkendvoḥ//evaṃ varâhamihiraśrîṣeṇâryabha-*

ṭaviṣṇucandrâdyaiḥ // lokaviruddham abhihitaṃ vedasmṛtisamhitâbâhyam // « ... ce n'est donc pas Râhu qui cause l'éclipse de lune ou de soleil. Voilà ce que Varâhamihira, Śrîṣeṇa, Āryabhata, Viṣṇucandra et autres ont soutenu contre ce qui est ce consentement universel, contrairement au *veda*, à la *smṛti* et aux *saṃhitâ* ». On peut remarquer cet appel au consentement universel, à côté d'une citation védique, d'argument rituel ou de *saṃhitâ :* « Tout le monde, jusqu'aux bergers et jusqu'aux femmes, sait que c'est Râhu qui fait les éclipses ». Brahmagupta restitue ce qui est une sorte d'orthodoxie. Il opère, en réalité, comme il arrive souvent, un compromis qui sauve la croyance ou l'orthodoxie sans rien toucher de la théorie des éclipses, un subterfuge qui consacre en fait la victoire de celle-ci sur les esprits : l'éclipse de lune se produit quand la lune, pleine et se trouvant à proximité immédiate de l'un de ses nœuds *pâta*, passe dans l'ombre terrestre, l'éclipse de soleil a lieu lorsque pour un endroit déterminé, par un jeu délicat de parallaxes, la lune, à une nouvelle lune et à proximité d'un nœud, passe, pour l'observateur, devant le soleil, etc.; mais ce n'est pas une raison pour contredire les Écritures, c'est tout simplement que Râhu se place dans l'ombre terrestre pour faire l'éclipse de lune et dans la lune pour l'éclipse de soleil.

On peut comprendre pourquoi l'astronome pro-Râhu n'emploiera jamais que le mot *pâta* pour « nœud » de la lune comme des autres *graha :* il ne peut justement pas attacher Râhu aux nœuds lunaires, ce serait se heurter et s'exposer à des contradictions d'évidence expérimentale, toutes difficultés qui sont épargnées à ce Râhu en surimpression à la théorie maintenant incontestée. C'est somme toute pour la raison inverse que Varâhamihira peut se permettre d'utiliser, même dans son ouvrage astronomique, *râhumukha* et °*puccha*, tout en précisant encore qu'il ne s'agit que d'une concession de vocabulaire; à la suite de quelque prédécesseur astronome ou astrologue. Cette licence disparaît pour longtemps depuis le compromis.

Ce compromis — *samâdhâna*, Kamalâkara, XVIIe siècle — restera la position générale, du moins parmi les meilleurs astronomes. Quelques auteurs tardifs qui témoignent, s'ils ne la définissent pas, d'une décadence, remettront en cause dans une scholastique à la fois astrologique et religieuse, tout ce que le compromis laissait acquis et d'une manière générale bien des connaissances objectives qui ont constitué en Inde un progrès tant intellectuel que technique.

Ce moment de l'histoire des idées aux VIe-VIIe siècles comporte une indication qui s'ajoute à d'autres sur un point de l'histoire de l'astronomie trigonométrique en Inde. Une présomption qui se confirme peu à peu : cette astronomie et l'astrologie de la généthliaque y sont d'introduction récente, quelques décades seulement, quand les textes nous apparaissent au début du VIe siècle. On peut montrer de la théorie des éclipses, notamment, en même temps que la valeur et l'allant des auteurs, combien elle est contestée parce qu'abstruse pour l'auditoire de Varâhamihira. On peut montrer ensuite que le compromis de Brahmagupta consacre l'introduction de ces connaissances astronomiques dans la culture indienne. Elles sont maintenant incontestées, orthodoxes, parce qu'assimilées par l'ensemble de l'intelligentsia. Il serait tout à fait injuste de voir dans le subterfuge du compromis une puérilité plus grande que celle qu'on trouve ailleurs dans de pareilles questions.

Ces connaissances sont si bien assimilées qu'elles ne tarderont pas à être senties plus ou moins, le plus souvent de bonne foi, ou truquées comme indiennes de tout temps et, bien entendu, révélées. Cela est dû au manque de sens critique ou de documentation bien plus souvent qu'à la supercherie, celle-ci n'est manifeste que dans les démarquages de canons astronomiques dans les *purâṇa*, où les dieux révèlent... les canons de Brahmagupta ou du *Sûryasiddhânta* tardif. Il faut

ajouter qu'on trouve chez quelques bons astronomes, même tardifs, des aperçus historiques et critiques assez substantiels et bien étayés. Même l'auteur astrologique distingue nettement les auteurs historiques (Āryabhaṭa, Varâhamihira, etc.), les *âcârya*, des pseudépigraphes que sont pour eux comme pour nous les *muni* des *saṃhitâ* (Garga, Vasiṣṭha, etc.).

Cette étude amène à bon nombre de petits faits qui montrent encore combien dans l'Inde on a changé... en conformité avec le passé, ni plus ni moins qu'ailleurs. Par exemple, c'est pourtant une innovation manifeste, voire sans suite, que l'astrologue s'applique à légitimer avec le plus de soins, appliquant d'autre part à ces problèmes une scholastique qui serait peut-être bien quand même caractéristique des derniers siècles.

* * *

Je résume au plus court la leçon intrinsèque des nouvelles pièces de l'analyse des canons astronomiques. Elles complètent avec les précédentes une série de repères sûrs qui donnent avec le détail des états techniques, les éléments d'une meilleure histoire de l'astronomie indienne. J'ai d'autre part commencé d'appliquer l'expression statistique nécessaire à la lecture fine de ces analyses. Ceci permettra en particulier de connaître quelque chose de quelques cas trop lâches ou complexes, comme, par exemple, celui du *Sûryasiddhânta*, celui d'E. Burgess, qui résulte sans doute, dans son état actuel, d'un remaniement partiel, vers 1200, d'un état du xᵉ siècle qui est au surplus, dans ce qu'il en reste, parent des *bîja* sur le *Brâhmasphuṭasiddhânta* de Brahmagupta, également élucidés maintenant.

Le texte actuel du *BrâhSphS*, d'époque 628 A.D., porte en effet, en I, 59 et suiv., un ensemble de corrections modifiant le canon et qui figurent de même, identiques sous des mots différents, dans deux grands textes de cette école, le *Siddhântaśekhara* (xiᵉ siècle), I, 91-93, et le *Siddhântaśiromaṇi* (xiiᵉ siècle), I, 1, vii-7 et suiv.

Brahmagupta aurait pu comme d'autres se raviser avec le temps sur son canon, de valeur tout à fait médiocre, soit dit en passant (la valeur de Brahmagupta doit être par contre appréciable en mathématique). Mais ces *bîja* ne sont pas de lui, l'analyse du canon modifié montre qu'ils ont été établis au xᵉ siècle. La dispersion des fonctions d'écart est encore une fois considérable et la précision à l'époque assez fine, conditions d'une réponse utile, sûre et précise. Les données pour Saturne, Jupiter et Vénus sont identiques à celles dudit *Sûryasiddhânta*. La première chose à remarquer dès à présent est la communication entre des écoles différentes, classification dont on a bien exagéré l'importance et la signification.

L'analyse des *bîja* sur l'*Āryabhaṭîya* qui figurent dans le *Śiṣyadhîvṛddhida* de Lalla, m'avait mis, dans les années précédentes, sur un nouveau chapitre qui complète la valeur objective que l'astronomie a atteinte en Inde. Au mérite, supérieur à celles de Ptolémée, des observations utilisées et sans doute effectuées par Āryabhaṭa, des successeurs ajoutent celui d'abandonner, au moins dans le fait, la spéculation, les *yuga*, en l'espèce le Kaliyuga, accédant ainsi à une astronomie aussi objective, scientifique et précise qu'elle pouvait être alors.

Plusieurs autres textes viennent montrer qu'il ne s'agit pas d'une initiative restée isolée et évoquent une refonte de l'astronomie dans l'Inde du Sud, me semble-t-il, voire plus précisément au Kerala, dès le viiiᵉ ou ixᵉ siècle. La reconnaissance ou la redécouverte de la précession attestée au xᵉ doit relever de cet ensemble et de cette région. Où l'on retrouve encore aux xvᵉ et xviᵉ siècles des astronomes

intéressants comme Parameśvara, Nīlakaṇṭhasomasutvan, pourvus d'une bonne documentation, utilisée avec un sens critique parfois remarquable.

Les premiers *bīja* de ce type se placent vers 800 A.D. L'argumentation tient cette fois à des faits indépendants de l'analyse plus qu'à l'analyse elle-même. Celle-ci convient aux autres arguments, mais elle ne peut ici y ajouter une précision comparable à celle obtenue dans l'essai de données soumises aux *yuga* en même temps que fondées sur des observations précises. La précision des observations mises à profit dans ces *bīja* est du même ordre, très honorable, que celles d'Âryabhaṭa, mais du fait même que les constantes sont établies cette fois sur deux ensembles de bonnes observations séparés par plusieurs siècles — du fait qu'elles sont complètement objectives — elles n'offrent qu'une faible dispersion d'écarts (plus faible encore que chez Ptolémée, d'où travaux supérieurs à ce point de vue également) qui ne donne qu'une indication bien lâche pour notre information chronologique. (Hormis néanmoins les fonctions d'écart sur Jupiter et Saturne, en raison de l'effet de la grande inégalité qui les distinguent des autres éléments.)

C'est de nouveau pour les raisons inverses que j'ai pu tirer au net un cas ou plutôt son appréciation répétée depuis l'œuvre, au demeurant toujours utile, de Dîkṣita et devenue bien suspecte dès ses abords. Il s'agit du *Mahâsiddhânta*, œuvre d'un Âryabhaṭa II et qu'on plaçait au IXe siècle. Il se pourrait que l'existence d'Âryabhaṭa II tienne à un colophon en mauvais état et que la même circonstance nous cache un nom d'auteur. Mais tout cela est encore à voir. Ce qui est sûr, c'est que les deux canons que le texte donne séparément sont aussi largement qu'inévitablement postérieurs au IXe siècle. Celui qui, de ces deux canons à *yuga* et de valeur médiocre, porte le titre de *Pârâśarasiddhânta*, est du milieu du XVe siècle. Tandis que le canon propre de l'auteur est de quelque cinquante ans plus tard seulement et ne constitue qu'une légère remise à l'heure du premier. Cela explique le propos et la véracité au moins relative de l'auteur quand il dit que le *Pârâśara*° donne les mêmes résultats que son propre canon et, ce qui est vrai médiocrement, que ces résultats sont en accord avec l'observation. Des *bīja* qui se seront introduits dans le texte à propos du second canon sont d'un autre essai, fort grossier cette fois, de remise à l'heure vers 1700. Surtout dans ce cas, un vers correctif passe, comme ailleurs une citation, du commentaire dans le texte.

* * *

La conclusion de M. Cœdès sur le sens, « 10e tithi », de l'expresssion « jour de Yama », *yâmye 'hni*, etc., dans les deux, sans doute trois, occurrences de l'épigraphie du Cambodge des IXe et Xe siècles, est attestée dans la littérature astrologique en Inde dès avant cette époque, dans la (*Jyotiṣa*) *ratnamâlâ* de Lalla (VIIIe siècle). Yama est le maître du 10e tithi de chaque quinzaine lunaire, *tithîśa*, etc., c'est pourquoi il suffit de mentionner la quinzaine pour rendre le quantième du mois.

Avant de terminer une note à ce sujet, je vais essayer de voir s'il est possible d'éclaircir un point indépendant de ce fait, mais aperçu à son propos. La série des *tithîśa* dans laquelle Yama est 10e est donnée dans (et depuis) le texte précité comme *purâ proktâs* (*purâṇaprasiddhâs*, Śrîpati, XIe siècle), en concurrence avec une autre liste différente où notamment Yama est maître du 4e (mais on trouve Dharma au 10e). Je vais essayer de voir dans d'autres sources ce qu'on doit penser d'une situation qui se présente de la façon suivante dans les onze mentions que j'ai pu trouver dans les textes astrologiques disponibles.

Si elle finit par l'emporter dans les derniers siècles, la liste desdits *purâ proktâs* n'y est auparavant attestée qu'en compagnie de l'autre et seulement à partir du VIIIe siècle. C'est l'autre qui pour l'instant se trouve seule attestée bien avant et solidement : non seulement avec Varâhamihira, mais dans deux mentions de *saṃhitâ* authentiques dont Bhaṭotpala donne le texte, la *Garga°* et la *Parâśarasaṃhitâ*. Cet élément est en effet un article caractéristique du fonds astrologique ancien, du domaine des *saṃhitâ*. (Ces mentions épigraphiques sont de leur côté caractéristiques de la résurgence d'éléments anciens dans l'astrologie de mode grec. En matière de chronographie c'est sûrement un pédantisme.)

Les textes que nous avons actuellement sous le titre de *Nârada°* et *Vasiṣṭhasaṃhitâ* comportent les deux listes, mais il faut ajouter qu'on ne trouve ni dans l'une ni dans l'autre les quelques passages cités sous ces titres, à d'autres sujets, par Bhaṭotpala. On ne les voit citées elles-mêmes que bien tardivement, guère avant le XVIIe siècle si je me rappelle bien, et elles sont pleines de matériel et de terminologie spécifiques de l'astrologie de la généthliaque, à l'encontre de celles dont dispose Bhaṭotpala au Xe siècle.

L'*Agnipurâṇa*, citation que je trouve à ce propos chez un auteur du début du XVIIe siècle, porte la liste des *purâ proktâs*. Or, *pratipady agnipûjâ syâd*, cette liste met Agni en maître du 1er tithi. Ce pourrait être, contre l'autre liste seule ancienne, une innovation s'autorisant peut-être de ce que le *Jyotiṣavedâṅga*, dépourvu de *tithîśa*, commence sa liste de *nakṣatradevatâ* par Agni, pour *Kṛttikâ* (recension *RgV*, 25-28; rec. *YV*, 32-35; liste rigoureusement identique dans la *Bṛhatsaṃhitâ*.)

Chaque liste est, je crois, suffisamment homogène sous les diverses épithètes et si de celle qui est pour l'instant la seule anciennement attestée, deux des quinze tithîśa (Kumâra et Kâma) ne se trouvent déjà dans les *nakṣatradevatâ*, lesdits *purâ proktâs* en comprennent en outre trois autres peut-être plus étrangers à cette nomenclature ancienne, Pârvatî, Gaṇeśa et Durgâ (?).

J'ajouterai une remarque qu'on peut faire à propos de la question Râhu : que ce soit pour s'y appuyer ou les contredire, Varâhamihira (VIe siècle), Brahmagupta (VIIe siècle), Lalla (VIIIe siècle), anti-Râhu, de même Śrîpati (XIe siècle), mentionnent seulement *veda*, *smṛti* et *saṃhitâ*; ce n'est qu'à partir du XIIe siècle, avec *Bhâskarâcârya*, qu'on voit les *purâṇa* figurer parmi ces Écritures.

R. BILLARD.

Recherches sur l'astronomie indienne (II)

Déjà et d'autre part, cette acquisition du jour thaï a permis d'assurer des détails substantiels sur ce qu'on peut appeler la computation bouddhique de Lü T'ai, même s'il l'a prise, en tout ou partie, à quelque prédécesseur bouddhiste et astronome, comme en témoigne peut-être un passage de son inscription de 1357 A.D. Voici les faits qui peuvent être aisément rapportés.

La date à laquelle Lü T'ai place le jour de la Bodhi est exactement le mercredi 28 avril — 588 A.D. julien (ou, à la manière des chronologistes, 28 avril 589 avant J.-C.). Le jour thaï est venu confirmer des données déjà suffisantes. Il était par contre nécessaire pour distinguer la date que Lü T'ai assigne à la fin du bouddhisme, c'est, en calendrier actuel ou grégorien cette fois, le samedi 1er juillet 4456 A.D. (Il ne

faut pas s'étonner que ce 15 vaiśākha se trouve à cette époque tomber en juillet. Cela est dû essentiellement au fait que l'année fondamentale de l'astronomie et de la chronographie indiennes est toujours restée sidérale, alors que le calendrier européen s'applique à suivre l'année tropique.)

Il y a plus intéressant que la traduction de ces deux dates. C'est que maintenant, avec les autres données de l'inscription, elles permettent de connaître très précisément les constantes astronomiques utilisées dans cette computation. L'intervalle de temps entre Bodhi et fin du bouddhisme, soit, eu égard au moment précis considéré par le computiste en chacun des deux jours, 1842354 ± 1 jours, est assez grand pour fournir un bon nombre de chiffres significatifs dans des constantes astronomiques qui résultent obligatoirement l'une de l'autre au témoignage des données stipulées dans ladite inscription pour l'une et l'autre date :

A. L'inscription donne la pleine lune à l'une et l'autre date : le nombre de jours de l'intervalle est un multiple de mois ou révolutions synodiques de la lune. Ce nombre entier compté par Lü T'ai ne peut être que 62388. La révolution synodique utilisée est donc de (1842354 ± 1)/62388 = 29,53058 280 ± 0,00001 603. C'est tout à fait, au voisinage de la valeur exacte de 1842354, la valeur de cette constante en astronomie indienne. Autrement dit, il est probable que le computiste a finalement posé cette constante sous la forme exacte de 1842354/62388, faisant un *yuga* qui ne sollicite que les ordres non significatifs de la donnée objective;

B. L'intervalle est de plus, très précisément, un multiple de révolutions sidérales de la lune. Ce nombre entier qu'a compté Lü T'ai ne peut être que 67432. On a, avec (1842354 ± 1)/67432 = 27,32165 737 ± 0,00001 483, et surtout avec 1842354, une valeur fine de cette constante;

C. Des deux constatations précédentes résulte incontinent cette troisième : 1842354 ± 1 est *ipso facto* un multiple de révolutions sidérales du soleil ou années (sidérales). Soit, ce nombre entier étant nécessairement 5044, la constante de (1842354 ± 1)/5044 = 365,2565 424 ± 0,000 1 983. Or cette valeur est particulièrement remarquable : même en observant la restriction aux chiffres significatifs, comme au départ de cette discussion, cette valeur est plus fine, de loin, que toutes celles que j'ai vues jusqu'ici en astronomie indienne. Bien que visant, certainement à une spéculation, Lü T'ai ou son prédécesseur a respecté les données objectives disponibles et produit ou rapporte pour l'une d'elles une valeur méritoirement améliorée.

Cette dernière information C est recoupée de façon péremptoire par une autre donnée de l'inscription concernant le jour de la Bodhi. Il faut cette valeur fine de l'année (sidérale) pour que le jour de la Bodhi soit de « mois 6 » (Vaiśākha) comme dit l'inscription : avec toute autre des valeurs indiennes actuellement connues, valeurs plus longues que celle-ci, la *meṣasaṃkrānti* a lieu quelque quatre jours trop tôt, décalant la suite des noms de mois, ce même jour de la Bodhi serait libellé en « mois 7 » (jyaiṣṭha).

Tout cet acquis, fondamental à ce sujet, est à même de rendre très profitable toute information nouvelle et il serait étonnant que le traité cosmologique du même Lü T'ai (Śrī Sūryavaṃśa Rāma Mahādharmarājādhirāja), la *Traibhūmikathā*, ne nous en apporte au moins quelques-unes.

Dès à présent, on peut être assuré que Lü T'ai ou son prédécesseur, s'appuyant sur les connaissances objectives de l'astronomie, a *cherché* la date de la Bodhi, du Nirvāṇa et, sans doute aussi, de la naissance du Bouddha. Il faut se placer dans l'optique de ces spéculations quasi scientifiques ou du moins logiques et consciencieuses à partir d'un postulat malheureux, celui de l'astrologie. C'était en quelque

sorte l'application de l'astrologie à la recherche historique et il faut bien avouer qu'au fond, ici, il est bien dommage qu'il n'en aille pas ainsi. Les grands événements comme, pour un bouddhiste, ceux de la vie du Bouddha, sont donc marqués astronomiquement à proportion. En recherchant, éventuellement dans des limites imposées par des données traditionnelles, avec, justement, des données astronomiques objectives, les époques de conjonctures ou de cycles remarquables, on retrouve, la démontrant tout à la fois, une chronologie qui a tout le prix de l'objectivité à laquelle on s'est astreint quant aux éléments astronomiques. Ceux-ci ne sont qu'ultérieurement et très légèrement sollicités pour parfaire des *yuga*. On n'insistera jamais assez sur le caractère particulier de ce genre de spéculations en partie double. Il y a parfois, comme ici, comme dans les *yuga* des astronomes, une partie tout à fait objective que la partie irrationnelle rend insoupçonnable, invraisemblable *a priori*.

De ce que j'ai examiné assez rapidement, il ne s'agit ici que de *yuga* des éléments de calendrier. L'intervalle de temps est trop court cette fois pour offrir un *yuga* général, un *yuga* des planètes. Encore faudra-t-il voir si ces dates n'ont pas été choisies en outre et plus ou moins sur des conjonctures d'espèce proprement astrologique. On peut suivre la démarche d'esprit ici : le computiste était lié, se liait à la fois et indépendamment par les éléments astronomiques, par les dates traditionnelles du Nirvāṇa, dans une certaine mesure (à la différence des fameux *yuga* des astronomes), et, pour la durée du bouddhisme, par un chiffre rond encore sans contenu astronomique, éventuellement un nombre plus modeste élargi à cinq mille ans. Mais d'un tel chiffre posé préalablement à la recherche d'un *yuga*, le hasard n'offrira pas de *yuga*. C'est bien pourquoi le computiste s'est manifestement ménagé une marge de manœuvre, après sans doute d'autres essais, et à juger par ce qui est dit et ce qui est tu dans l'inscription : l'époque importante et mise en valeur est le jour de la Bodhi, les trop rigides cinq mille ans sont relégués entre Nirvāṇa, l'époque de l'ère bouddhique bien connue en Indochine, et fin du bouddhisme. L'époque du Nirvāṇa est à coup sûr implicite dans l'inscription de 1357, elle n'y est pas formulée. Il y a là un certain tour de passe-passe que rendait inévitable la recherche d'un *yuga* sur une période courte et trop délimitée, avec, surtout, des éléments astronomiques à respecter.

Une remarque encore, bien que dépourvue encore de tout appui : l'époque nommée *paurāṇ sak-rāj* d'Indochine (le contenu de cette expression est « millésime [d'époque la plus] ancienne » et non « ère ancienne », « ère de l'usage ancien ») est symétrique de celle du Nirvāṇa par rapport à celle de la Bodhi. On peut se demander si ce n'est pas, dans cette même spéculation chronologique, l'époque assumée à la naissance du Bouddha. Cependant la remarque se réduit présentement à elle-même et ladite époque n'est encore apparue nulle part ailleurs que dans des textes cambodgiens tout récents où rien d'autre n'est précisé.

* * *

J'ai largement résumé l'an dernier l'étude sur *Rāhu* et *Ketu*. Partie d'une simple question de vocabulaire, elle m'a permis de mesurer un fait qui me semble maintenant important pour l'histoire de l'astronomie et même l'histoire des idées en Inde, la question des éclipses.

Celle-ci est décidément inséparable des matériaux techniques mis en œuvre pour l'inventaire général de l'astronomie indienne, dont je vais rapporter ensuite la progression cette année. Le jeu des idées ne se comprend bien qu'à travers

celui de quelques détails techniques, que veulent justement mettre à profit les idées reçues pour assurer leur pérennité. Plus généralement encore cette question des éclipses complète et illustre l'histoire de l'astronomie en Inde et particulièrement les débuts de l'astronomie trigonométrique, son assimilation, voire son indianisation, au cours des VIe et VIIe siècles.

Je rédigerai séparément, et en premier lieu, le travail répondant à la question dont j'étais parti, c'est-à-dire le problème de vocabulaire, les acceptions qui au cours du temps et selon les milieux se sont substituées ou accumulées sous ces deux mots. Aussi bien les faits qui se rangent sous *Ketu* sont, en Inde comme dans le monde hellénistique, étrangers à l'astronomie mathématique. Même s'ils finissent par pénétrer la généthliaque, ce ne sont plus que des fictions particulières à une astrologie relativement dégénérée, si l'on peut dire, où ils prolongent plus ou moins directement des matériaux très antérieurs à l'apparition de l'astronomie trigonométrique et de la généthliaque en Inde.

*
* *

Dans l'élaboration de cet inventaire général de l'astronomie indienne, j'ai travaillé surtout, cette année, à établir la théorie statistique à laquelle ressortit la méthode d'investigation mathématique qui permet ici de suppléer aux informations textuelles par endroits très pauvres, frustes ou inexistantes et démonter parfois des illusions qui en ont résulté. C'est-à-dire la loi de probabilité des fonctions d'écarts que présentent les anciens canons astronomiques par rapport aux éléments fins de la science actuelle, c'est-à-dire le mode de lecture de l'information historique qu'apportent ces analyses aussi profitables que nécessaires pour l'histoire de l'astronomie indienne.

Cette théorie maintenant achevée, sauf erreur, ainsi qu'un ensemble de calculs, tables et graphiques, je vais mettre ce travail au propre afin de le soumettre à un probabiliste lors de mon congé en France l'an prochain.

Faute de pouvoir résumer ce matériel un peu rébarbatif pour un rapport j'évoquerai seulement son efficacité. Elle est due, on le verra encore plus loin et il faut répéter ce paradoxe de l'astronomie indienne, à la coexistence de la donnée objective et de la spéculation vaine dans la plupart des canons indiens. Dépourvus de toute réalité astronomique, cette investigation eût été impossible, évidemment, mais entièrement faits de données objectives, c'est-à-dire sans *yuga*, la méthode était, est parfois, disponible, mais sans utilité pour la recherche historique.

La théorie démontre et donne la mesure de l'efficacité déjà évidente dans les graphiques de la série d'études constituées depuis plusieurs années. Ainsi, par exemple, l'époque des observations sur lesquelles se fonde le « *Sūryasiddhānta ancien* » (de même que l'*Āryabhaṭīya* qui n'en est qu'un remaniement) est de 505 $\pm$ 5 A.D., soit, pratiquement, pour la rédaction du canon, 510 au plus tard (l'écart-type, de distribution normale, est en effet, ici, de 5 ans. Au demeurant et au général une fonction de répartition indépendante de l'estimation de la précision des observations, fournit très généralement une loi de répartition pratiquement équivalente). C'est bien pourquoi Varāhamihira, en exposant ce canon, utilise précisément 505 A.D. pour époque des éléments.

Un autre exemple, celui de cas moins favorables (précision moins bonne des observations sur lesquelles le canon ou sa réfection a été fondée), où cependant la méthode est très efficace : les *bīja* ou termes correctifs sur le *Brāhmasphuṭasiddhānta*, de Brahmagupta, début du VIIe siècle, ont été établis sur la fin d'une

période de 955 ± 13 A.D. Non seulement les textes qui nous sont parvenus ne fournissent, jusqu'ici, aucune indication sur l'époque et l'auteur de ces *bīja*. Mais le texte qui les contient s'est trouvé inclus dans le texte original de Brahmagupta. Cela dit, l'interpolation résulte sans aucun doute d'un simple accident de copie, qui a fait passer dans le texte original les *bīja* que quelque commentateur du Xᵉ siècle au plus tôt avait établis ou tout simplement rapportés, sans nom d'auteur, très certainement, pour remettre à l'heure le *siddhānta* de Brahmagupta.

Avec l'exposé des conditions qui définissent les fonctions d'écarts, cet exposé de l'outillage statistique constituera très bientôt tout l'exposé de méthode, le premier chapitre de ce travail d'ensemble. En ce qui concerne ces fonctions d'écarts, je procéderai peut-être, étude qui se prêtera le mieux aux conditions de travail d'un séjour en France, à une troisième approximation nécessaire, en ce qui concerne seulement Jupiter et Saturne, pour assurer la minute de degré de la longitude moyenne perturbée. Cela est pratiquement superflu dans l'étude des canons à yuga, comme ceux qu'on vient de voir, mais sera peut-être de quelque ressource dans l'examen des données non spéculatives. Ce cas relaté l'an dernier avec ses deux occurrences, est éminemment intéressant puisqu'il montre que l'astronome indien a renoncé, *nolens volens,* à la spéculation, complétant par une objectivité entière des observations pour l'époque très méritoires. Par contre, ou plus exactement pour la même raison, les fonctions d'écarts de ces données ne permettent pas de dater ces travaux, ces astronomes. Il est bon de parler chiffres, ne serait-ce que pour illustrer ledit paradoxe. Dans le cas de ces données entièrement objectives, la même méthode est évidemment disponible, mais elle fournit une réponse dépourvue tout à fait d'intérêt historique : une date à plus ou moins cinq ou six cents ans près.

Le travail de méthode ainsi terminé, après la rédaction de travaux particuliers — Jour de Yama et maîtres de tithi, l'étude et le texte cambodgien du canon d'époque 638 A.D., Rāhu et Ketu —, la suite du travail d'application sera plus rapide. Je pourrai ajouter aux dix canons déjà étudiés un certain nombre d'autres déjà sous la main et entrevoir la fin de ce travail d'ensemble, sinon de maints autres problèmes.

Je joins à ce rapport quelques lignes qui, faites sur une offre de M. Étiemble pour participer à une émission de radio, résument très simplement un point de vue général sur l'astronomie indienne.

Je mentionnerai encore une chose qui se fait jour dans ces recherches à une époque des plus intéressantes, à bien des égards, et aussi des plus embrouillées dans le détail qui n'offre pas prise à l'investigation technique, le VIᵉ siècle. Il appert que l'astronomie savante a été, sinon menée, à tout le moins accaparée aussitôt, en tout cas patronnée et célébrée par la religion du Soleil, dont on connaît l'importance à cette époque. Nuls mieux que les Ādityabhakta n'étaient peut-être à même de saisir et se saisir du rôle du soleil dans la construction, au moins mathématique, de cette astronomie (rapport de 1956, p. 2-4), au demeurant, premier pas vers l'héliocentrisme proprement dit. Il se confirme de plus en plus que c'est à cela et plus précisément à ceux-là que nous devons ce nom de « *siddhānta* du Soleil », *Sūrya*°, etc., qui, répétons-le, au VIIᵉ siècle encore, ne désignait pas encore un canon particulier, notre « *Sūryasiddhānta* ancien », mais l'ensemble du corps de doctrine et de technique de l'astronomie savante dominée par l'œuvre d'Āryabhaṭa. Si celui-ci n'est pas un Ādityabhakta, il semble bien que c'est un dévôt du Soleil qui, mettant son œuvre en une autre forme (en *karaṇa* ou formulaire, cf. le style d'exposé et de notation d'Āryabhaṭa dans l'*Āryabhaṭīya*, tout à fait incommode pour l'astrologue, comme en témoigne d'ailleurs Brahmagupta en justi-

fiant son *Khaṇḍakhādyaka*), s'est trouvé la baptiser très tôt, avant Varāhamihira, de *Sūrya*° dans son ensemble. Il se pourrait même que nous ayons là un effet de ce qu'on découvre dans la question des éclipses, de la résistance de l'intelligentsia indienne contre la science nouvelle, abstruse et d'esprit fort sur un point qui lui est sensible : c'est peut-être bien là qu'on a fini par consacrer ce nom, en s'opposant avec vigueur, pour un temps, à ce *siddhānta* défendu et magnifié par les dévôts du Soleil. C'est vraisemblablement la raison même de ce synoptique, unique dans cette littérature, de la *Pañcasiddhāntikā* : Varāhamihira, au demeurant dévôt du Soleil, y peut mettre aisément en évidence la supériorité du *Sūrya*° (pour lui la version audayika ou *Āryabhaṭīya* n'est qu'une version qu'il suffit d'évoquer) et l'état « tout à fait périmé », *dūravibhraṣṭa*, du matériel traditionnel.

***

J'ai essayé de développer ou éclaircir certains points de l'étude sur *Le «jour de Yama » angkorien et les maîtres de tithi*, posée dans le rapport de l'an dernier. J'ai essayé tout d'abord de trouver dans la littérature non technique ce qui pouvait témoigner dans le problème des deux listes de divinités ou maîtres de tithi. La récolte est maigre et, si elle va dans le même sens, n'ajoute guère au témoignage des textes techniques : Varāhamihira qui résume à coup sûr fidèlement les authentiques *saṃhitā* astrologiques, ne connaît que la liste *brahmādi*. Il se vérifie de plus en plus que Bhaṭṭotpala au xᵉ siècle cite dans son commentaire les sources mêmes de Varāhamihira et lui-même ignore encore, en tout cas ne parle pas de la liste *agnyādi*. De surcroît la liste décidément la plus ancienne est étroitement apparentée à celle des nakṣatra bien attestée très anciennement, alors que l'autre, l'*agnyādi*, est faite pour une bonne part d'entités décidément moins anciennes, comme Gaṇeśa.

A fouiller, par exemple, autant qu'il est possible, l'épopée, on aperçoit que les divinités de tithi ne sont pas, à époque ancienne, aussi courantes que les divinités de nakṣatra. Cela confirme l'état, en principe un peu plus ancien, du *Jyotiṣavedāṅga*, qui donne celles-ci et, sauf erreur, ne contient rien de celles-là; texte technique, son silence a quelque poids, en dépit des réserves de rigueur ici. En général, il se confirme qu'on doit distinguer deux périodes dans cette astronomie ou plutôt cette chronographie antique. Tout d'abord une chronographie et une astrologie strictement de nakṣatra, ignorant l'élément déjà plus technique du tithi. Ensuite, plusieurs siècles avant l'apparition de l'astronomie trigonométrique, l'appareil s'ajoute du tithi, mais celui-ci ne devient que progressivement, à mesure de la place qu'il prend dans le rituel, le calendrier, l'élément familier dont les tithidevatā sont en quelque sorte la consécration.

Quant à savoir où et comment au viiiᵉ-ixᵉ siècle ou peu avant, la liste *agnyādi* a été confectionnée, on peut seulement remarquer qu'elle vient probablement des *purāṇa* qui justement commencent seulement alors leur carrière d'autorités traditionnelles.

J'ai beaucoup cherché dans l'espoir de préciser un point qui revêt justement un autre intérêt ici : la date de Lalla qui apporte dans son (*Jyotiṣa*)-*ratnakośa* la première attestation indienne de cette liste *agnyādi* qui apparaît au Cambodge au ixᵉ siècle. Je n'ai pas encore réussi à réduire une marge d'incertitude qui, quoi qu'on ait dit, subsiste encore en toute rigueur. Cité et abondamment utilisé par Śrīpati, Lalla est antérieur au milieu du xiᵉ siècle, mais il ne faut pas se hâter de le placer à l'époque explicite des *bīja* dont il corrige l'*Āryabhaṭīya*. Il se peut

qu'il en soit l'auteur et soit, par conséquent, du milieu du VIIIe siècle, c'est même tout à fait vraisemblable. Mais il se peut aussi qu'il soit postérieur, empruntant ces correctifs sans mentionner de source, ce qui est courant (en général les auteurs ne précisent pas plus l'origine de leurs propres trouvailles). Des arguments, bien que négatifs et nullement décisifs, ne peuvent être négligés. Que Lalla soit resté inconnu de Bhaṭṭotpala, au Nord de l'Inde, au Xe siècle, n'est pas surprenant; ce qui l'est plus, c'est qu'il le fut aussi de deux bons commentateurs, compétents et partisans comme lui de l'*Āryabhaṭīya*, de l'Inde du Sud, de l'extrême Sud il est vrai. En bref, il est fort possible que Lalla soit du VIIIe, mais la seule chose encore prouvée est la limite du milieu du XIe siècle.

Il est apparu utile de développer aussi le matériel technique dans la comparaison chronographique. Cela prépare le travail qui permettra un jour de connaître quels canons astronomiques ont été utilisés dans les pays indianisés aux différentes époques.

Des données qu'a bien voulu me procurer M. Cœdès, contenues dans les inscriptions tardives de la galerie Nord d'Angkor Vat, qu'elles ont permis de dater, présentent des indications à ce sujet, au XVIe siècle. Sauf si des informations ultérieures devaient donner corps un jour à certaines réserves de principe — notamment l'éventualité de datation sur tithi moyen — ces données délimitent les caractéristiques du canon utilisé. A défaut de désigner celui qui a été utilisé, cela écarte ceux qui n'ont pu l'être, par exemple, en l'espèce, le « *Sūryasiddhānta* ancien » et l'*Āryabhaṭīya*.

Je rappellerai, dans cet article que je vais terminer, en premier lieu un mécanisme bien connu des chronographistes, mais, sauf erreur, souvent oublié dans l'usage de leurs tables. Et cela peut mener parfois à des erreurs. En un mot, si les canons indiens ne diffèrent jamais que très peu au cours du temps quant à la lune moyenne, il n'en va pas de même quant à la lune vraie. Selon qu'ils sont à *yuga* ou non et, pour les premiers, utilisés en un temps éloigné de leur époque d'élaboration, ils diffèrent notablement sur la position des apsides lunaires et, partant, diffèrent notablement, plus la lune est proche des apsides, quant au tithi vrai. A cela s'ajoute qu'en l'absence d'informations maintenant disponibles, les chronographistes se sont trouvés extrapoler parfois très loin dans le passé des canons au contraire plus ou moins tardifs et c'est un anachronisme qui n'est pas toujours sans conséquence.

Pondichéry, le 13 novembre 1961.

R. Billard.

COMPTE RENDU

G. P. MALALASEKERA (éd.), *Encyclopaedia of Buddhism*, fascicule A-Aca, Ceylon, Government Press, 1961; xv + 152 pages in-8°, 4 planches hors texte.

Voici enfin le premier fascicule de la monumentale encyclopédie bouddhique entreprise sous l'égide du gouvernement ceylanais et sous la direction effective de l'un des plus éminents spécialistes des études bouddhiques, le professeur Malalasekera, à qui l'on doit entre autres le célèbre et combien précieux *Dictionary of Pali Proper Names*, qui vient d'être réédité à la grande satisfaction de tous ceux qui s'intéressent au Bouddhisme. Jusqu'à présent, mis à part le *Hôbôgirin* dont la publication fut interrompue à la mort de Sylvain Lévi — mais, nous l'espérons, reprendra dans un avenir pas trop éloigné — les orientalistes n'avaient à leur disposition que les énormes encyclopédies bouddhiques japonaises, comme le *Bukkyô daijiten*, inépuisable source de renseignements, lesquelles présentaient pourtant deux inconvénients graves : d'abord la langue dans laquelle elles étaient rédigées et qui n'est accessible qu'à un nombre restreint d'orientalistes, surtout parmi ceux qui sont de formation indianiste; de plus, ces encyclopédies japonaises, destinées avant tout au public cultivé nippon, étaient essentiellement basées sur les sources directes du Bouddhisme extrême-oriental, c'est-à-dire les textes chinois et japonais, alors que les ouvrages composés en langues indiennes, pâli, sanskrit ou dialectes prâkrits, y étaient négligés. L'encyclopédie publiée à Ceylan remédie efficacement à ce double inconvénient, car elle est rédigée en anglais et fondée d'autre part principalement sur les sources indiennes du Bouddhisme sans pourtant délaisser les documents et les éléments relevant du Bouddhisme de l'Extrême-Orient. Pour aboutir plus sûrement à ce résultat, M. Malalasekera n'a pas hésité à faire appel à la plus large collaboration internationale, et à demander aux plus grands spécialistes de tous les pays, d'Occident et d'Orient, de réunir de petites équipes aux membres desquels chacun d'eux demanderait de rédiger tel ou tel article selon ses compétences. Le résultat, si l'on en juge d'après ce premier fascicule, doit répondre à ce que l'on était alors en droit d'en attendre, c'est-à-dire un merveilleux instrument de travail pour ceux qui ont consacré leur vie à étudier le Bouddhisme sous l'une quelconque de ses multiples formes, et une source d'érudition d'une richesse extraordinaire pour ceux qui, sans vouloir se lancer dans des recherches souvent difficiles, sont seulement avides de savoir.

Comme dans tous les ouvrages dus à un grand nombre de collaborateurs, une critique minutieuse trouverait sans doute en celui-ci certaines différences dans la valeur, le niveau ou la richesse des articles qui le composent mais cela ne m'a pas particulièrement frappé. On ne peut reprocher sérieusement aux auteurs des articles concernant des éléments qui posent des problèmes non encore résolus de façon certaine de ne pas énumérer toutes les hypothèses que ceux-ci ont suscitées et de signaler seulement celles qui leur semblent les plus dignes d'intérêt. De même, on ne peut regretter valablement l'omission de certains détails jugés secondaires par d'autres collaborateurs dans la description de tel élément doctrinal ou de tel ouvrage canonique. Si vaste soit-elle, une encyclopédie a naturellement des limites, et ceci oblige ceux qui sont chargés de la rédiger à faire un choix souvent difficile et toujours plus ou moins arbitraire dans la masse des documents

dont ils disposent. Cet inconvénient est du reste pallié dans une certaine mesure par le fait que le comité d'édition n'a pas hésité, quand l'occasion s'en est présentée, à insérer à la suite les uns des autres ou à combiner des articles composés par des auteurs différents et traitant un même sujet, lesquels se complètent ainsi au bénéfice du lecteur. On pourra cependant regretter que trop peu d'articles — en fait, c'est l'exception — soient suivis d'une bibliographie succincte mais suffisante pour permettre au lecteur d'accroître ses connaissances sur un point précis quand il en a besoin. De même, mais la plupart des auteurs y ont paré d'eux-mêmes, il eut été souhaitable de toujours indiquer avec précision les sources d'information auxquelles étaient puisés les renseignements fournis, au moins les plus importants d'entre eux. Il ne serait probablement pas bien difficile de remédier à ces défauts dans les fascicules suivants.

Il n'en reste pas moins que cette nouvelle encyclopédie bouddhique rendra de nombreux et précieux services par sa richesse, la qualité de ses collaborateurs et la sûreté de son information. L'ouvrage est imprimé en petits caractères sur deux colonnes, dans un format assez grand, 25 × 19 centimètres, le papier est de belle qualité et l'impression soignée et très lisible. Notons que les mots chinois sont donnés à la fois en transcription européenne et en caractères chinois. Quant à l'illustration, peu abondante dans le présent fascicule, elle est satisfaisante.

André Bareau.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

DU TOME LI

Planches hors texte

Figures dans le texte

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME LI

IMPRIMERIE NATIONALE

J. 100696

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Dépositaire : ADRIEN-MAISONNEUVE, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'École Française d'Extrême-Orient, 23, quai de Conti, Paris (6e).

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Eléments de sanscrit classique,** par Victor HENRY. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

II. **Précis de grammaire pâlie,** accompagné d'un « Choix de textes gradués », par Victor HENRY. Paris, Leroux, 1904, in-8°.

III. **L'Inde classique.** Manuel des études indiennes par L. RENOU et J. FILLIOZAT, tome II avec le concours de P. DEMIÉVILLE, O. LACOMBE, P. MEILE. Paris, Imprimerie Nationale, 1953, in-8°.

MÉMOIRES ARCHÉOLOGIQUES PUBLIÉS PAR L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Le temple d'Içvarapura (Bantay Srei, Cambodge),** par L. FINOT, H. PARMENTIER et V. GOLOUBEW. Paris, G. Van Oest, 1926, in-4°.

II. **Le temple d'Angkor Vat.** 1re partie : « L'architecture du monument ». Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-4°.
2e partie : « La sculpture ornementale du temple ». Paris, G. Van Oest, 1930, 2 vol. in-4°.
3e partie : « La galerie des bas-reliefs ». Paris, G. Van Oest, 1932, 3 vol. in-4°.

COLLECTION DE TEXTES ET DOCUMENTS SUR L'INDOCHINE

I. **Ngan-nan tche yuan.** Texte chinois édité et publié sous la direction de Léonard AUROUSSEAU. Avec une étude sur le *Ngan-nan tche yuan* et son auteur, par E. GASPARDONE. Hanoi, 1932, in-8°.

II. **Les stèles royales de Lam-so'n,** par E. GASPARDONE. Planches. Hanoi, 1935, in-pl.

III. **Inscriptions du Cambodge,** éditées et traduites par G. CŒDÈS. Vol. I, avec un volume de planches formant le tome VI des *Inscriptions du Cambodge*, publiées sous les auspices de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Hanoi, 1937.

Id. Vol. II, 1942; vol. III, Paris, 1951; vol. IV, Paris, 1952; vol. V, Paris, 1953; vol. VI, Paris, 1954.

IV. **Recueil des coutumes rhadées du Darlac.** Recueillies par L. SABATIER. Traduites et annotées par D. ANTOMARCHI. Hanoi, 1940, in-8°.

V. **Recueil des chants de mariage thô de Lang-so'n et Cao-bang,** par NGUYÊN-VAN-HUYÊN. Hanoi, 1941, in-8°.

VI. **Relevés des monuments anciens du Nord Viêt-Nam,** par L. BEZACIER. Paris, 1959.

VII. **Texte nôm n° 1.** Phan Trân, roman en vers. Texte, traduction et notes, par Maurice Durand. Tome I, texte et traduction; II, notes. Paris, 1962.

PUBLICATIONS HORS SÉRIE

Atlas archéologique de l'Indochine. « Monuments du Champa et du Cambodge », par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Paris, Leroux, 1901, in-f°.

Premier Congrès international des études d'Extrême-Orient. Hanoi, 1902, in-8°.

Guide du Musée de l'École Française d'Extrême-Orient, par Henri PARMENTIER. Hanoi, 1915, in-16.

Listes générales des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge. *Inscriptions*, par George CŒDÈS; *Monuments*, par Henri PARMENTIER. Hanoi, 1923, in-8°.

Liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine. Hanoi, 1930.

Inventaire du fonds chinois de la Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient. Hanoi, 1929-1943, in-8°. T. I, fasc. 1 et 2. — T. II, fasc. 1 et 2. — T. III, fasc. 1 et 2.

Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929, par Paul BOUDET et Rémi BOURGEOIS. Hanoi, 1932, in-8°.

Id., 1930. Hanoi, 1933, in-8°.

Præhistorica Asiæ Orientalis. I. « Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, Hanoi (1932) ». Hanoi, 1932, in-8°.

Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient, nos 1-33. Hanoi, 1934-1944, in-8°.

Musée Louis-Finot. La Collection tibétaine, par Claude PASCALIS. Hanoi, 1935, in-16.

Id. La Collection khmère, par Henri MARCHAL. Hanoi, 1939, in-16.

Vocabulaire français-thay blanc et éléments de grammaire, par George MINOT. Hanoi, 2 vol., 1949, in-4°.

Le Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient, par Louis MALLERET. Hanoi, 1953, in-8°.

Connaissance du Viêt-Nam, par P. HUARD et M. DURAND, 1 vol., Hanoi-Paris, 1954, in-8°.

Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens, par Léopold CADIÈRE, vol. II, 1955; vol. III, 1957.

L'Hémoglobine E au Cambodge, par le Docteur SOK HEANGSUN. Paris, 1958.

La Thalassémie au Cambodge, par le Docteur THOR-PENG-THONG. Paris, 1958.

Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde, par le Docteur Georges OLIVIER. Paris, 1961.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Numismatique annamite**, par Désiré LACROIX. Saigon, 1900, 1 vol. in-8°, accompagné d'un album de 40 planches.

II. **Nouvelles recherches sur les Chams**, par Antoine CABATON. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

III. **Phonétique annamite** (Dialecte du Haut-Annam), par L. CADIÈRE. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

IV. **Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge**, par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Tome I. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

V. **L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra**. « Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient », par A. FOUCHER. Tome I. « Introduction. Les Édifices. Les Bas-reliefs ». Paris, Leroux, 1905, in-8°.

VI. **Id.** Tome II, 1re partie : « Les Images ». Paris, Leroux, 1918, in-8°.
2e partie : « L'Histoire, Conclusions ». Paris, Leroux, 1922, in-8°.
3e partie : « Additions et corrections. Index ». Paris, Imprimerie Nationale, 1951.

VII. **Dictionnaire cham-français**, par Étienne AYMONIER et Antoine CABATON. Paris, Leroux, 1906, in-8°.

VIII. **Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge**, par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Tome II. Paris, Leroux, 1907, in-8°.

IX. **Id.** Tome III. Avec un cartable. Paris, Leroux, 1912, in-8°.

X. **Répertoire d'épigraphie jaina**, précédé d'une « Esquisse de l'histoire du jainisme d'après les inscriptions », par A. GUÉRINOT. Paris, Leroux, 1908, in-8°.

XI-XII. **Inventaire archéologique de l'Indochine. II. Monuments chams de l'Annam**, par Henri PARMENTIER. Paris, Leroux, 1909-1918. Texte, tomes I-II, in-8°.

XI *bis*-XII *bis*. **Id.** Planches, 2 albums in-8°.

XIII-XIV. **Mission archéologique dans la Chine septentrionale**, par Édouard CHAVANNES. Tome I, 1re partie : « La sculpture à l'époque des Han ». 2e partie : « La sculpture bouddhique ». Paris, Leroux, 1913-1915, 2 vol. in-8° *(tout ce qui a paru)*.

XIII *bis*-XIV *bis*. **Id.** Planches, 2 albums in-4°. Paris, Leroux, 1909.

XV. **Bibliotheca indosinica**. « Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Indochine », par Henri CORDIER. Tome I. « Birmanie, Assam, Siam et Laos ». Paris, Leroux, 1912, in-8°.

XVI. **Id.** Tome II. « Péninsule malaise ». Paris, Leroux, 1913, in-8°.

XVII. **Id.** Tome III. « Indochine française ». Paris, Leroux, 1914, in-8°.

XVIII. **Id.** Tome IV. « Indochine française ». Paris, Leroux, 1914, in-8°.

XVIII *bis*. **Id.** « Index », par Mme M.-A. ROLAND-CABATON. Paris, G. Van Oest, 1932, in-8°.

XIX-XX. **Études asiatiques**, publiées à l'occasion du « 25e anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient » par ses membres et ses collaborateurs. Paris, G. Van Oest, 1925, 2 vol. in-8°.

XXI-XXII. **L'Art khmèr primitif**, par Henri PARMENTIER. Paris, G. Van Oest, 1927, 2 vol. in-8°.

XXIII-XXIV. **Le Thanh-hoa**. « Étude géographique d'une province annamite », par Ch. ROBEQUAIN. Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-8°.

XXV-XXVI. **Les Mégalithes du Haut-Laos**, par Mlle M. COLANI. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1935, 2 vol. in-8°.

XXVII. **Les paysans du Delta tonkinois**, par P. GOUROU. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1936, in-8°.

XXVIII. **Esquisse d'une étude de l'habitation annamite dans l'Annam septentrional et central, du Thanh-hoa au Bình-dinh**, par P. GOUROU. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1936, in-8°.

XXIX-XXIX *bis*. **L'Art khmèr classique**. « Monuments du Quadrant Nord-Est », par Henri PARMENTIER. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1939, 2 vol. in-8°.

XXX. **Recherches préhistoriques dans la région de Mlu-Prei (Cambodge)**, par Paul LÉVY. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1943, in-8°.

XXXI. **Entretiens du maître de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsö (668-760)**, par Jacques GERNET. Hanoi, 1949, in-8°.

XXXII. **Coutumier de la tribu Bahnar, des Sedang et des Jarai de la province de Kontum**, par Paul GUILLEMINET. Paris-Hanoi, 2 vol. in-8°, 1952.

XXXIII. **Prières accompagnant les rites agraires des Muong de Màn-Duc**, par Jeanne CUISINIER. Paris-Hanoi, in-8°, 1952.

XXXIV. **Les régimes matrimoniaux du Sud-Est asiatique**. « Essai de droit indochinois », tome I, par Robert LINGAT. Paris-Hanoi, in-8°, 1952; tome II, Paris, 1955.

XXXV. **L'Art du Laos**, par Henri PARMENTIER. Paris-Hanoi, 2 vol. in-8°, 1954.

XXXVI. **La version môné du Nârada-Jâtaka**, par Pierre DUPONT. Paris, 1954.

XXXVII. **La statuaire khmère et son évolution**, par Jean BOISSELIER. Paris, 1955.

XXXVIII. **Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule**, par André BAREAU. Paris, 1955.

XXXIX. **Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle**, par Jacques GERNET. Paris, 1956.

XL. **Dictionnaire bahnar**, par P. GUILLEMINET, tome I, 1re partie (A-K), Paris, 1959.

XLI. **L'Archéologie môné de Dvâravatî**, par Pierre DUPONT. Paris, 2 vol. in-8°, 1959.

XLII. **Syntaxe de la langue viêtnamienne**, par Léopold CADIÈRE. Paris, 1958.

XLIII. **L'Archéologie du Delta du Mékong**, par Louis MALLERET. Tome I « L'exploration archéologique et les fouilles d'Oc-èo ». Paris, 2 vol., 1959. Tome II « La civilisation matérielle d'Oc-èo », Paris, 2 vol., 1960. Tome III « La culture du Fou-nan ». Paris, 2 vol., 1962.

XLIV. **Les Céramiques à base chocolatée du Musée de Hanoi**, par R.-Y. LEFEBVRE D'ARGENCÉ. Paris, 1958.

XLV. **Technique et Panthéon des médiums viêtnamiens**, par Maurice DURAND. Paris, 1959.

XLVI. **Les Miroirs de bronze du Musée de Hanoi**, par Léon VANDERMEERSCH. Paris, 1960.

XLVII. **Imagerie populaire vietnamienne**, par Maurice DURAND. Paris, 1960.

XLVIII. **La Kasikâ-vrtti**, par Yutaka OJIHARA et Louis RENOU. 1re partie. Paris, 1960. 2e partie, Paris, 1962.

XLIX. **Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge**, par Kamaleswar BHATTACHARYA. Paris, 1961.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Dépositaire : ADRIEN-MAISONNEUVE, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'École Française d'Extrême-Orient, 23, quai de Conti, Paris (6e).

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Eléments de sanscrit classique**, par Victor HENRY. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

II. **Précis de grammaire pâlie**, accompagné d'un « Choix de textes gradués », par Victor HENRY. Paris, Leroux, 1904, in-8°.

III. **L'Inde classique**, Manuel des études indiennes par L. RENOU et J. FILLIOZAT, tome II avec le concours de P. DEMIÉVILLE, O. LACOMBE, P. MEILE. Paris, Imprimerie Nationale, 1953, in-8°.

MÉMOIRES ARCHÉOLOGIQUES PUBLIÉS PAR L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Le temple d'Içvarapura (Bantay Srei, Cambodge)**, par L. FINOT, H. PARMENTIER et V. GOLOUBEW. Paris, G. Van Oest, 1926, in-4°.

II. **Le temple d'Angkor Vat.** 1re partie : « L'architecture du monument ». Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-4°.
2e partie : « La sculpture ornementale du temple ». Paris, G. Van Oest, 1930, 2 vol. in-4°.
3e partie : « La galerie des bas-reliefs ». Paris, G. Van Oest, 1932, 3 vol. in-4°.

COLLECTION DE TEXTES ET DOCUMENTS SUR L'INDOCHINE

I. **Ngan-nan tche yuan.** Texte chinois édité et publié sous la direction de Léonard AUROUSSEAU. Avec une étude sur le *Ngan-nan tche yuan* et son auteur, par E. GASPARDONE. Hanoi, 1932, in-8°.

II. **Les stèles royales de Lam-so'n**, par E. GASPARDONE. Planches. Hanoi, 1935, in-pl.

III. **Inscriptions du Cambodge**, éditées et traduites par G. CŒDÈS. Vol. I, avec 1 volume de planches formant le tome VI des *Inscriptions du Cambodge*, publiées sous les auspices de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Hanoi, 1937.

Id. Vol. II, 1942; vol. III, Paris, 1951; vol. IV, Paris, 1952; vol. V, Paris, 1953; vol. VI, Paris, 1954.

IV. **Recueil des coutumes rhadées du Darlac.** Recueillies par L. SABATIER. Traduites et annotées par D. ANTOMARCHI. Hanoi, 1940, in-8°.

V. **Recueil des chants de mariage thô de Lang-so'n et Cao-bang**, par NGUYỄN-VAN-HUYÊN. Hanoi, 1941, in-8°.

VI. **Relevés des monuments anciens du Nord Viêt-Nam**, par L. BEZACIER. Paris, 1959.

VII. **Texte nôm n° 1.** Phan Trân, roman en vers. Texte, traduction et notes, par Maurice Durand. Tome I, texte et traduction; II, notes. Paris, 1962.

PUBLICATIONS HORS SÉRIE

Atlas archéologique de l'Indochine. « Monuments du Champa et du Cambodge », par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Paris, Leroux, 1901, in-f°.

Premier Congrès international des études d'Extrême-Orient. Hanoi, 1902, in-8°.

Guide du Musée de l'École Française d'Extrême-Orient, par Henri PARMENTIER. Hanoi, 1915, in-16.

Listes générales des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge. *Inscriptions*, par George CŒDÈS; *Monuments*, par Henri PARMENTIER. Hanoi, 1923, in-8°.

Liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine. Hanoi, 1930.

Inventaire du fonds chinois de la Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient. Hanoi, 1929-1943, in-8°. T. I, fasc. 1 et 2. — T. II, fasc. 1 et 2. — T. III, fasc. 1 et 2.

Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929, par Paul BOUDET et Rémi BOURGEOIS. Hanoi, 1932, in-8°.

Id., 1930. Hanoi, 1933, in-8°.

Præhistorica Asiæ Orientalis. I. « Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, Hanoi (1932) ». Hanoi, 1932, in-8°.

Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient, nos 1-33, Hanoi, 1934-1944, in-8°.

Musée Louis-Finot. La Collection tibétaine, par Claude PASCALIS. Hanoi, 1935, in-16.

Id. La Collection khmère, par Henri MARCHAL. Hanoi, 1939, in-16.

Vocabulaire français-thay blanc et éléments de grammaire, par George MINOT. Hanoi, 2 vol., 1949, in-4°.

Le Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient, par Louis MALLERET. Hanoi, 1953, in-8°.

Connaissance du Viêt-Nam, par P. HUARD et M. DURAND. 1 vol., Hanoi-Paris, 1954, in-8°.

Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens, par Léopold CADIÈRE, vol. II, 1955; vol. III, 1957.

L'Hémoglobine E au Cambodge, par le Docteur SOK HEANGSUN. Paris, 1958.

La Thalassémie au Cambodge, par le Docteur THOR-PENG-THONG. Paris, 1958.

Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde, par le Docteur Georges OLIVIER. Paris, 1961.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Numismatique annamite**, par Désiré LACROIX. Saigon, 1900, 1 vol. in-8°, accompagné d'un album de 40 planches.

II. **Nouvelles recherches sur les Chams**, par Antoine CABATON. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

III. **Phonétique annamite** (Dialecte du Haut-Annam), par L. CADIÈRE. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

IV. **Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge**, par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Tome I. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

V. **L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra.** « Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient », par A. FOUCHER. Tome I. « Introduction. Les Édifices. Les Bas-reliefs ». Paris, Leroux, 1905, in-8°.

VI. **Id.** Tome II, 1re partie : « Les Images ». Paris, Leroux, 1918, in-8°.
2e partie : « L'Histoire, Conclusions ». Paris, Leroux, 1922, in-8°.
3e partie : « Additions et corrections. Index ». Paris, Imprimerie Nationale, 1951.

VII. **Dictionnaire cham-français**, par Étienne AYMONIER et Antoine CABATON. Paris, Leroux, 1906, in-8°.

VIII. **Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge**, par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Tome II. Paris, Leroux, 1907, in-8°.

IX. **Id.** Tome III. Avec un cartable. Paris, Leroux, 1912, in-8°.

X. **Répertoire d'épigraphie jaina**, précédé d'une « Esquisse de l'histoire du jainisme d'après les inscriptions », par A. GUÉRINOT. Paris, Leroux, 1908, in-8°.

XI-XII. **Inventaire archéologique de l'Indochine. II. Monuments chams de l'Annam**, par Henri PARMENTIER. Paris, Leroux, 1909-1918. Texte, tomes I-II, in-8°.

XI *bis*-XII *bis*. **Id.** Planches, 2 albums in-8°.

XIII-XIV. **Mission archéologique dans la Chine septentrionale**, par Édouard CHAVANNES. Tome I, 1re partie : « La sculpture à l'époque des Han ». 2e partie : « La sculpture bouddhique ». Paris, Leroux, 1913-1915, 2 vol. in-8° (*tout ce qui a paru*).

XIII *bis*-XIV *bis*. **Id.** Planches, 2 albums in-4°. Paris, Leroux, 1909.

XV. **Bibliotheca indosinica.** « Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Indochine », par Henri CORDIER. Tome I. « Birmanie, Assam, Siam et Laos ». Paris, Leroux, 1912, in-8°.

XVI. **Id.** Tome II. « Péninsule malaise ». Paris, Leroux, 1913, in-8°.

XVII. **Id.** Tome III. « Indochine française ». Paris, Leroux, 1914, in-8°.

XVIII. **Id.** Tome IV. « Indochine française ». Paris, Leroux, 1914, in-8°.

XVIII *bis*. **Id.** « Index », par Mme M.-A. ROLAND-CABATON. Paris, G. Van Oest, 1932, in-8°.

XIX-XX. **Études asiatiques**, publiées à l'occasion du « 25e anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient » par ses membres et ses collaborateurs. Paris, G. Van Oest, 1925, 2 vol. in-8°.

XXI-XXII. **L'Art khmèr primitif**, par Henri PARMENTIER. Paris, G. Van Oest, 1927, 2 vol. in-8°.

XXIII-XXIV. **Le Thanh-hoa.** « Étude géographique d'une province annamite », par Ch. ROBEQUAIN. Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-8°.

XXV-XXVI. **Les Mégalithes du Haut-Laos**, par Mlle M. COLANI. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1935, 2 vol. in-8°.

XXVII. **Les paysans du Delta tonkinois**, par P. GOUROU. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1936, in-8°.

XXVIII. **Esquisse d'une étude de l'habitation annamite dans l'Annam septentrional et central, du Thanh-hoa au Binh-dinh**, par P. GOUROU. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1936, in-8°.

XXIX-XXIX *bis*. **L'Art khmèr classique.** « Monuments du Quadrant Nord-Est », par Henri PARMENTIER. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1939, 2 vol. in-8°.

XXX. **Recherches préhistoriques dans la région de Mlu-Prei (Cambodge)**, par Paul LÉVY. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1943, in-8°.

XXXI. **Entretiens du maître de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsö (668-760)**, par Jacques GERNET. Hanoi, 1949, in-8°.

XXXII. **Coutumier de la tribu Bahnar, des Sedang et des Jarai de la province de Kontum**, pa ul GUILLEMINET. Paris-Hanoi, 2 vol. in-8°, 1952.

XXXIII. **Prières accompagnant les rites agraires des Muong de Mân-Duc**, par Jeanne CUISINIER. Paris-Hanoi, in-8°, 1952.

XXXIV. **Les régimes matrimoniaux du Sud-Est asiatique.** « Essai de droit indochinois », tome I, par Robert LINGAT. Paris-Hanoi, in-8°, 1952; tome II, Paris, 1955.

XXXV. **L'Art du Laos**, par Henri PARMENTIER. Paris-Hanoi, 2 vol. in-8°, 1954.

XXXVI. **La version mône du Nârada-Jâtaka**, par Pierre DUPONT. Paris, 1954.

XXXVII. **La statuaire khmère et son évolution**, par Jean BOISSELIER. Paris, 1955.

XXXVIII. **Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule**, par André BAREAU. Paris, 1955.

XXXIX. **Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle**, par Jacques GERNET. Paris, 1956.

XL. **Dictionnaire bahnar**, par P. GUILLEMINET, tome I, 1re partie (A-K). Paris, 1959.

XLI. **L'Archéologie mône de Dvâravatî**, par Pierre DUPONT. Paris, 2 vol. in-8°, 1959.

XLII. **Syntaxe de la langue viêtnamienne**, par Léopold CADIÈRE. Paris, 1958.

XLIII. **L'Archéologie du Delta du Mékong**, par Louis MALLERET. Tome I « L'exploration archéologique et les fouilles d'Oc-èo ». Paris, 2 vol., 1959. Tome II « La civilisation matérielle d'Oc-èo », Paris, 2 vol., 1960. Tome III « La culture du Fou-nan », Paris, 2 vol., 1962.

XLIV. **Les Céramiques à base chocolatée du Musée de Hanoi**, par R.-Y. LEFEBVRE D'ARGENCÉ. Paris, 1958

XLV. **Technique et Panthéon des médiums viêtnamiens**, par Maurice DURAND. Paris, 1959.

XLVI. **Les Miroirs de bronze du Musée de Hanoi**, par Léon VANDERMEERSCH. Paris, 1960.

XLVII. **Imagerie populaire vietnamienne**, par Maurice DURAND. Paris, 1960.

XLVIII. **La Kāśikā-vrtti**, par Yutaka OJIHARA et Louis RENOU, 1re partie, Paris, 1960. 2e partie, Paris, 1962

XLIX. **Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge**, par Kamaleswar BHATTACHARYA. Paris, 1961.